Российская Академия Наук
Институт философии

Андрей Кричевский

СИЛА НЕБЫТИЯ: метафизика за пределами онтологии

Монография



Москва
Берлин
2015

УДК 111
ББК 87.2
К82

В авторской редакции

Рецензенты
Доброхотов А. Л. – доктор филос. наук;
Длугач Т. Б. – доктор филос. наук.

Кричевский, А. В.
К82 Сила небытия: метафизика за пределами онтологии : монография / А. В. Кричевский. – М.-Берлин : Директ-Медиа, 2015. – 593 с.

ISBN 978-5-4475-6077-5

Монография посвящена принципиально парадоксальной теме: возможность построения учения об абсолюте за пределами учения о бытии. В контексте определенной философской традиции (от неоплатонизма до позднего Шеллинга) анализируется возможность постижения абсолюта как силы, стоящей не только над бытием, но и над отрешенным от бытия единством, а тем самым – над метафизическим универсумом как таковым. Рассматривается вопрос о том, какой смысл может иметь тезис о небытии Бога именно в этом контексте.

Для философов, теологов и всех интересующихся ключевыми проблемами, с которыми имеет дело мышление об абсолюте.

УДК 111
ББК 87.2

ISBN 978-5-4475-6077-5

Введение

Предлагаемое вниманию читателя исследование является логическим продолжением тематики, развиваемой в двух моих предыдущих книгах[1], посвященных сравнительному анализу философско-теологических концепций Гегеля и позднего Шеллинга, и опирается прежде всего на следующие достигнутые там основные результаты.

Во-первых, и гегелевское, и шеллинговское учение об абсолюте представляют собой *метафизику актуальной бесконечности*. Однако бездонная пропасть, разделяющая эти учения, состоит в том, что умозрение Гегеля не выходит за пределы интуиции актуально бесконечного *бытия*, с которым совпадает гегелевский абсолютный дух, между тем как у Шеллинга речь идет об актуально бесконечном *можествовании*. При этом система Гегеля построена так, что, находясь в ее рамках, увидеть ограниченность гегелевской интуиции абсолюта оказывается невозможным, так что она сохраняет видимость смысловой самодостаточности. Сама по себе она, – в отличие от понятий, входящих в качестве моментов в ее состав, – за свои собственные пределы вроде бы уже никак не указывает. Гегель с этим должен был бы, наверное, радостно согласиться, сказав, что как раз в этом проявляется ее подлинная смысловая бесконечность. Эта смысловая бесконечность, однако, выражает лишь *бесконечность аффирмативного бытия*. За пределами *такой* бесконечности Гегель, мышление которого

---

[1] *Кричевский А. В.* Образ абсолюта в философии Гегеля и позднего Шеллинга. Москва: ИФ РАН, 2009; *Кричевский А. В.* Абсолютный дух сквозь лики триединства: Сравнительный анализ философско-теологических концепций Гегеля и позднего Шеллинга. Москва: ИФ РАН, 2011. В электронном виде полный текст обеих книг доступен на сайте Института философии РАН по адресу: http://iph.ras.ru/elib/monogr.html или http://iph.ras.ru/krichevskiy.htm (личная страница автора).

принципиально ограничено системой сугубо онтологических категорий, уже ничего не видит. И в самом деле, что же может *быть* за пределами абсолютно совершенного «отрицания отрицания», самосоотнесенным «результатом» которого является у Гегеля такое утвердительное единство «бытия» и «ничто», которое с «абсолютной» точки зрения «всегда уже» реализовано в аффирмативном бытии абсолютного духа? За пределами такого бытия никакого иного бытия уже быть не может «по определению». Иначе говоря, *за его пределами не может быть ничего*. В ходе всего дальнейшего изложения я попытаюсь, однако, показать, что последняя фраза может – и в определенном контексте должна – быть истолкована далеко не тривиальным образом. Каким именно? Подойти к ответу на этот вопрос нам помогает понимание того, в чем состоит дистанция по отношению к философствованию Гегеля, которую занимает поздний Шеллинг. Как я уже сказал, дистанция эта определяется прежде всего тем, что у него, в отличие от Гегеля, речь идет не об актуально бесконечном бытии, а об актуально бесконечном *можествовании*. Главный вопрос состоит здесь в том, каким же образом актуально бесконечное можествование соотносится с актуально бесконечным бытием, если это последнее уже само по себе должно представлять собой единство можествования и бытия, т. е. некую «сущую мочь». Иначе говоря, спрашивается, каким образом *всемогущество* абсолюта соотносится с его *бытием*? На пути развития центральной интуиции шеллинговской «позитивной» философии мы в конечном счете приходим к парадоксальному тезису о том, что интуиция всемогущества, т. е. могущества актуально бесконечного, предполагает отнюдь не *бытие* субъекта всемогущества, а его *трансцендентность* по отношению ко всякому бытию, а значит, трансцендентность также и по отношению к бытию его собственному.

Во-вторых, было показано, что абсолютное можествование, о котором идет речь в философии позднего Шеллинга, следует понимать не как некую нереализованную потенциальность, не как нечто несамодостаточное и в логико-метафизическом отношении как бы обремененное самой возможностью своей реализации, а как *актуально бесконечную свободу абсолюта по отношению ко всякому, в том числе и его собственному, бытию*. При этом свобода по отношению к собственному бытию есть условие возможности свободы по отношению к иному бытию. В шеллинговском контексте это означает, что абсолют должен быть прежде всего осмыслен как обладающий свободой как полагать свое собственное бытие, так и воздерживаться от этого полагания. Свобода абсолюта творить мирское бытие предполагает, таким образом, свободу абсолюта творить бытие свое собственное.

В-третьих, было показано, что шеллинговская концепция триединства абсолютного духа в явной форме прежде всего ориентирована на то, чтобы описать условия возможности свободы абсолюта по отношению не к собственному вечному бытию, а к бытию «сотворенному». Тем самым мы, однако, столкнулись с тем фактом, что концепция триединства вопреки замыслу самого Шеллинга оказалась далеко не самодостаточной в смысловом отношении. Ведь «Могущий быть» (*der Seinkönnende*) в соответствии с этим замыслом должен быть прежде всего осмыслен не как могущий быть *иным*, или быть *иначе*, а именно как могущий *быть самим собой*.

В-четвертых, оказалось, что даже сам описываемый Шеллингом акт творения «иного бытия» все же не может быть реализован исключительно той силой, которую дает абсолютному духу его триединство, что опять-таки подтверждает тезис о логико-метафизической несамодостаточности триединства в его шеллинговском понимании. Триединство, как было показано

во второй книге,[2] обеспечивает, по Шеллингу, внутреннее метафизическое равновесие абсолюта, освобождающее его от *необходимости* полагать себя в своем инобытии, т. е. от необходимости создавать мир. «Прорыв» этого равновесия возможен поэтому лишь в том случае, если сила, решающаяся на это деяние, трансцендентна по отношению к самому триединству как таковому. Иными словами, если ограничиться всего лишь концепцией триединства, то тогда ни «инобытие», ни тем более собственное бытие абсолютного духа не могут быть осмыслены как результат свободного полагания.

В данном контексте мы снова вернемся к шеллинговскому учению о трех формах абсолютного духа, рассмотрим неоплатоническую концепцию Единого «первой гипотезы» платоновского «Парменида», некоторые фундаментальные интуиции Майстера Экхарта и «позднего» Кузанского, а также «плюсы» и «минусы» концепции «сверхбытийственной реальности», развитой С. Франком. Кроме того, будет предпринята попытка рассмотреть бытие и небытие абсолюта как такие метафизические акты, специфика которых может быть выявлена с помощью особого, метафизического, применения лингвистической концепции перформативных высказываний. При этом я, вслед за поздним Шеллингом обращаясь к некоторым местам из Библии, помимо прочего попытаюсь обосновать тезис о том, что если рассматривать ее прежде всего как такой текст, в котором читатель должен увидеть сообщение о деяниях абсолюта, то окажется, что о самых фундаментальных метафизических событиях здесь умалчивается. Поэтому я покажу, каким образом последователь духовной традиции, описываемой в данной книге, мог бы дописать самое начало этого текста.

---

[2] *Кричевский А. В.* Абсолютный дух сквозь лики триединства... С. 100, 115, 119, 150, 168, 181, 234.

I. Метафизика аффирмативного бытия и метафизика за пределами онтологии

Аффирмативное бытие, по Гегелю, это, как мы знаем, в конечном счете не что иное, как бытие абсолютного духа. В рамках гегелевской системы бытие абсолютного духа и абсолютный дух как таковой – это одно и то же. Поскольку же абсолютный дух у Гегеля представляет собой актуально бесконечную вершину всей метафизической реальности, то его познание является в гегелевской системе высшей целью умозрения, или, что для Гегеля то же самое, спекулятивного мышления. Это последнее выступает у Гегеля как высшая ступень познания, на которой абсолютный дух в снимающем свою конечность духе «человека» познает сам себя. Специфика такого познания помимо прочего проясняется у Гегеля посредством анализа форм отношения познающего к «объекту» своего познания. Вопрос лишь в том, *может ли абсолютный дух как таковой вообще быть «объектом» познания*, и если нет, то в каком смысле и почему.

§ 1. Познание абсолютного духа, отношение мысли к «объективности» и три способа логико-метафизического мышления у Гегеля

В общем виде рассуждения Гегеля о трех способах, или «сторонах», логико-метафизического мышления можно резюмировать следующим образом. *Первый способ* определяется тем, что здесь формулируются утверждения рассудка – недиалектические понятия и суждения, которые как таковые могут быть отнесены не к абсолюту, а только к конечному бытию. *Второй способ* выражает отрицательную диалектику разума, выявляющего конечность (отрицательный характер) конечного бытия и ограниченность соответствующих рассудочных

понятий, пригодных для постижения лишь последнего. *Третий способ* – это позитивная диалектика разума (спекулятивное мышление), в конечном счете направленная на выявление бесконечности абсолюта.[3] Эти три способа мышления, разумеется, отнюдь не совпадают с предварительно описанными Гегелем в «Энциклопедии» тремя так называемым формами отношения мысли к «объективности». Более того. Осмысление третьего способа мышления ведет к пониманию того, что эта познавательная форма уже в принципе не может считаться формой отношения мысли к «объективности», или некой позицией, занимаемой мышлением по отношению к предмету знания, ибо здесь преодолевается как раз само отношение познающего к познаваемому содержанию как к *объекту*. Дело в том, что «истинно» бесконечное бытие, по Гегелю, в конечном счете есть не что иное, как абсолютный дух, уже представляющий собой *единство субъекта и объекта*. Поэтому допущение, что само это единство могло бы опять-таки выступить в качестве некоего объекта, оказывается весьма сомнительным. В образе такого объекта абсолютный дух выступает, по Гегелю, для предметного сознания, погруженного в стихию «представления» и уже хотя бы поэтому принципиально неадекватного тому содержанию, которое оно пытается постичь. Это на самом деле значит, что для предметного сознания абсолютный дух не доступен. Никакой субъект в принципе не может «поставить» абсолютного духа[4] «перед собой» (*vor-*

---

[3] См. §§ 79–82 гегелевской «Энциклопедии философских наук».

[4] Поскольку абсолютный дух и в гегелевском, и тем более в шеллинговском понимании есть не некая абстракция, а в конечном счете не что иное, как абсолют, понятый в качестве живой духовной реальности, то я считаю, что в аккузативе это слово должно звучать не так: (я познаю *что*?) «абсолютный дух», а именно так: (я познаю *Кого*?) «абсолютного духа».

stellen). Ведь, *во-первых*, абсолютный дух никогда не есть *только объект*. *Во-вторых*, актуально бесконечная субъективность абсолютного духа состоит помимо прочего и в том, что моя собственная субъективность не противостоит ей, а является ее собственным моментом. Поэтому пока я пытаюсь познать абсолютного духа, оставаясь самим собой, т. е. сохраняя свое собственное *«я»* и противопоставляя его абсолютному духу как некой «объективности», а точнее, как некому «объекту», – до тех пор я не способен познать *«Я»* абсолютное. Однако мое отношение к абсолютному духу может, казалось бы, принять форму отношения *«я»* – *«Ты»*. При всех преимуществах такой позиции по сравнению с отношением *«я»* к абсолютному духу как «мертвому предмету»[5], она все равно еще остается в рамках схемы «отношения к объективности». В силу этого дело выглядит так, как будто бы имеют место по меньшей мере два субъекта, образующие стороны соотношения. Однако никаких субъектов, которые могли бы иметь место наряду с абсолютным духом как актуально бесконечным субстанциальным субъектом, в конечном счете существовать не может. Это значит, что *пока мое отношение к абсолютному духу остается отношением к*

[5] Эти преимущества, однако, уже выявляют вместе с тем и принципиальную ограниченность гегелевского спекулятивного разума, стремящегося как бы вынудить абсолют к «прорыву» в наличное бытие в человеческом духе, посредством чего, собственно, и происходит у Гегеля познание абсолютом самого себя через человека. Во всяком случае в свете взятой поздним Шеллингом на вооружение интуиции о безусловной свободе абсолютного духа тезис о необходимости этого прорыва, якобы порождаемой, согласно Гегелю, спекулятивно-мистическим культовым актом мышления об абсолютном духе, даже при соблюдении всех описанных Гегелем метафизических условий выглядит весьма сомнительно (см. об этом, например: *Кричевский А. В.* Внутренняя ограниченность установки спекулятивного символизма. Возможный взгляд с позиции Шеллинга // *Он же.* Образ абсолюта… С. 189–196).

«объективности», ни о каком познании абсолютного духа не может быть и речи. Пытаясь представить абсолютного духа в качестве объекта, я тем самым изымаю себя из *аффирмативного круга абсолютного самосознания*, в котором и состоит само *бытие* абсолютного духа. В той мере, в какой я осознаю себя как некоторое бытие, которое в качестве субъекта познания противостоит «абсолютному духу» как объекту познания, я способен познавать все, что угодно, но только не абсолютного духа. Вся тотальность бытия лежит «на стороне» абсолютного духа. Поэтому в онтологическом измерении на противоположной абсолютному духу стороне ничего не находится. Точнее: на этой стороне находится лишь *ничто*. Поэтому *либо абсолютный дух познает себя сам, либо его не познает ничто, или никто, а точнее: либо его* ***познает*** *Ничто, или Никто*. Почему для нас принципиально важны эти на первый взгляд странные и ненужные уточнения, будет видно из дальнейшего изложения. Сейчас для нас важно осознать хотя бы то, что *ситуация, в которой абсолютного духа познавало бы некоторое нечто, гносеологически и/или онтологически противостоящее абсолютному духу, метафизически невозможна*. Поэтому «положение», занимаемое мыслью по отношению к абсолюту, во-первых, вообще не может быть отношением к некой «объективности», а во-вторых, оно не может быть и «положением» вообще, ибо, согласно Гегелю, в универсуме нет такого метафизического места, которое мог бы занять субъект, противопоставляющий себя абсолютному духу. Гегелевское «решение» проблемы познания абсолютного духа состоит в том, что конечный дух, приобщаясь посредством спекулятивного мышления к мышлению абсолютным духом самого себя, преодолевает свою конечность и включается – как в гносеологическом, так и в онтологическом аспекте – в аффирмативный круг абсолютного самосознания-

бытия. Главный вопрос здесь, однако, состоит в том, можно ли считать сам этот аффирмативный круг абсолютом в окончательном смысле слова. Суть возражения позднего Шеллинга в самом общем виде состоит здесь в том, что абсолютный дух в гегелевском смысле отнюдь не является «господином» не только собственного бытия, но и – именно поэтому – своего инобытия, полагаемого им не свободно, а именно в силу его логико-метафизической «природы», или, что здесь то же самое, в силу необходимости его собственного «понятия». Попыткой ответить на вопрос о том, что же это может значить, и является все наше дальнейшее изложение.

§ 2. Соотношение этих способов мышления с делением рассуждений об абсолюте на катафатические и апофатические

Катафатический способ рассуждения об абсолюте – это, как известно, построение утвердительных высказываний о нем. Рассуждения эти могут быть как рассудочными и тем самым принципиально неадекватными обсуждаемой бесконечной реальности, так и положительно-разумными, или спекулятивными. Последние имеют форму положительных утверждений, но построены на диалектике отрицания отрицания и в принципе применимы для постижения аффирмативного бытия. *Апофатический* способ – это построение отрицательных высказываний об абсолюте, где демонстрируется неадекватность определенных понятий, интуиций и ходов мысли обсуждаемой сути дела. Во-первых, он может выявлять ограниченность рассудка, пересекаясь в этом отношении с отрицательной диалектикой разума. Во-вторых, он может помочь сфокусировать умственный взор на том, о чем адекватные утвердительные высказывания *в принципе не возможны*. В этом своем измерении он позволяет выйти

за пределы самого спекулятивного мышления как такового. Именно это измерение, как я попытаюсь показать в предлагаемой вниманию читателя книге, в принципе открывает путь к построению *метафизики за пределами онтологии*.

Главная проблема здесь – это *соотношение катафатического и апофатического подходов с принципом отрицания отрицания*. Не получается ли так, что метафизика абсолюта не исчерпывается катафатическим и апофатическим аспектами, ибо выше апофатического мышления должно располагаться мышление *аффирмативное*? Не конституирует ли последнее ту часть метафизики, которая лежит за пределами онтологии? При ответе на эти вопросы надо иметь в виду следующее. *Во-первых*, употребляя термин «аффирмативное» в контексте осмысления того, что трансцендентно по отношению к бытию, следует помнить о том, что, например, у Гегеля и Шеллинга аффирмативным называется именно актуально бесконечное *бытие*. Нас же интересует Тот, Кто трансцендентен по отношению к самому этому бытию. В *утвердительных* высказываниях по поводу этого Трансцендентного, – если допустить, что таковые вообще возможны, – речь вообще не должна уже идти о бытии, пусть даже аффирмативном и являющемся отрицанием отрицания. *Во-вторых*, на Трансцендентного в качестве Субъекта абсолютной свободы указывает, например, намеченное поздним Шеллингом понятие актуально бесконечного и в силу этого *самосоотнесенного* можествования. Однако это понятие указывает не на *бытие* этого Субъекта, а на его свободу по отношению к бытию. Поэтому этот Субъект не может быть осмыслен по шаблону отрицания отрицания, реализованному, например, в гегелевском понятии самосоотнесенной негативности, которая именно в силу своей самосоотнесенности *необходимо* оказывается не чем иным, как

аффирмативным бытием. В этом смысле *отрицание отрицания в принципе не может быть вершиной мышления об абсолюте*, ибо в лучшем случае оно способно привести умозрение лишь к вершине *онтологии. В-третьих*, разделение мышления об абсолюте на катафатическое, апофатическое и аффирмативное представляется уже в силу сказанного некорректным, ибо оно как раз и базируется на шаблоне «тезис – антитезис – синтез», реализующем диалектику отрицания отрицания, результатом которой является то самое аффирмативное бытие, о возможности свободы по отношению к которому мы и пытаемся размышлять. Добавить следовало бы здесь еще то, что *осмысление аффирмативного бытия как такового уже может являться темой апофатической метафизики*, остающейся в таком случае в пределах онтологического измерения. Нас же интересует измерение *надбытийное*. Диалектика отрицания отрицания, могущая служить методом преодоления негативного характера апофатического мышления в рамках онтологического измерения метафизики, в надбытйном измерении оказывается бессильной. Тем не менее следует подумать о том, в каком смысле можно было бы рассуждать не об аффирмативном бытии, а об *аффирмативном небытии*, т. е. о таком небытии, которое носило бы утвердительный характер и вместе с тем оставалось бы свободным от необходимости обращаться в силу этой утвердительности в бытие. В этом смысле то метафизическое «молчание» абсолюта, о котором речь пойдет в дальнейшем изложении, должно быть и в самом деле понято не просто как *акт воздержания от бытия*, который тем самым по своей логико-метафизической структуре был бы обременен идеей соотношения с возможным бытием и выстраивался бы вокруг нее, а как акт положительного, если угодно, «аффирмативного», молчания, коим абсолютное Ничто полагает себя в самом себе.

В духе Гегеля следовало бы считать, что отрицание отрицания, будучи утверждением, содержащим в себе отрицание в снятом виде, является возвращением к катафатике на уровне спекулятивного мышления и пригодно для положительного описания *аффирмативного* бытия. Это – спекулятивная катафатика. Такой способ мышления опирается на весьма внушительную традицию, идущую по крайней мере от неоплатоников. К этой традиции полностью принадлежит Гегель и отчасти Шеллинг, – отчасти потому, что последний в поздний период своего творчества пытался осмыслить интуицию абсолютного можествования, ведущую, как будет показано, за пределы онтологии как таковой. В спекулятивной катафатике в положительных терминах фиксируется результат диалектики отрицания отрицания, а именно – постижение актуально бесконечного бытия как высшей метафизической реальности. С этой точки зрения вершина *онтологии* кажется совпадающей с вершиной *метафизики*.

> У Гегеля это во всяком случае так. Даже на уровне спекулятивной теологии гегелевская метафизика не перестает оставаться онтологией, ибо вершина *бытия* совпадает в его понимании с вершиной абсолютного духа, представляющего собой не что иное, как актуально бесконечное для-себя-бытие. <

Но можем ли мы удовлетвориться такой точкой зрения? Если окажется, что нет и нам придется допустить, что метафизика за пределами онтологии имеет некоторый смысл, то тогда нам придется ответить и на следующие вопросы. Возможны ли *катафатические высказывания за пределами онтологии*? Может быть, таковыми были бы высказывания, в которых мы сознательно, из вполне определенных метафизических соображений исключаем связку «есть»?

> Примером такого высказывания могло бы служить хотя бы ключевое для неоплатонической традиции утвержде-

ние о том, что «единое едино». «Единое *едино*» – это утвердительное высказывание. «Единое *выше* бытия» – это высказывание, в котором, во-первых, отрицается возможность применения к понятию единого категории бытия, и в этом смысле это высказывание отрицательное, а во-вторых, утверждается метафизическое *превосходство* единого перед бытием, и в этом смысле это высказывание опять-таки оказывается катафатическим. Иначе говоря, здесь *утверждается* сверхбытийственное *единство* единого. <

А может быть, мы все же вынуждены здесь на новом уровне вернуться к апофатике? В таком случае движение нашей мысли описывало бы круг, формально аналогичный диалектическому кругу отрицания отрицания. Если диалектика аффирмативного бытия рассматривается как движение от тезиса через антитезис к синтезу, то здесь мы имели бы движение от отрицания через спекулятивное утверждение (отрицание отрицания) опять-таки к отрицанию. Чтобы обозначить отличие этого последнего от чисто негативного отрицания, фиксируемого в антитезисе, его можно было бы назвать *отрицанием спекулятивным*. Круг, замыкающим моментом которого является спекулятивное отрицание, оказывается сдвинутым относительно аффирмативного круга на один шаг:

Тезис – Антитезис – Синтез;
Антитезис – Синтез – Спекулятивное отрицание.

Здесь, нам, правда, надо позаботиться о том, чтобы избежать одной опасности. Дело в том, что может возникнуть соблазн сформулировать только что сказанное также и следующим образом.

Бытие – Небытие – аффирмативное Бытие
Небытие – Бытие – аффирмативное Небытие.

Момент, который может здесь ввести в заблуждение, состоит в том, что подобно тому как аффирмативное бытие содержит в себе в качестве хотя и «снятого», но

необходимого момента небытие, точно также может показаться, что аффирмативное небытие необходимо содержит в себе момент бытия. В таком случае аффирмативное небытие по своей логико-метафизической структуре ничем не отличалось бы от аффирмативного бытия. Эта структура определялась бы все той же диалектикой отрицания отрицания. Она фактически описывала бы одну и ту же метафизическую реальность, находящуюся в плену аффирмативного круга как такового. Я же имею в виду совершенно другое, а именно следующее. То небытие, о котором идет речь, это небытие, трансцендентное по отношению к самому этому кругу. Это небытие свободно от аффирмативного круга и потому свободно от момента бытия. Поэтому указанную схему следует исправить хотя бы так:

Бытие – Небытие – аффирмативное Бытие
Небытие – аффирмативное Бытие – абсолютное Небытие.

Поскольку же *абсолютное* Небытие должно быть понято как сила, которая свободно полагает, или свободно метафизически *утверждает*, саму себя, то в этом – и только в этом особом смысле – это Небытие опять-таки можно было бы называть небытием аффирмативным, т. е. утвердительным. Однако эта его «аффирмативность» свободна от самой диалектики отрицания отрицания как таковой, – подняться над которой на самом деле не способно даже самое рафинированное представление о «сверх*бытии*», – и именно тем самым она принципиально отличается как от «аффирмативности» актуально бесконечного бытия, так и от только что обозначенной нами «аффирмативности» актуально бесконечного «небытия».

Акт спекулятивного отрицания, который совершает умозрение, пытаясь поднять свой взор выше аффирмативного бытия как такового, указывает нам на такое Не-

бытие, которое само по себе в этом отрицании не нуждается, ибо иначе оно негативным образом опять-таки соотносилось бы с отрицаемым бытием и потому оказывалось бы не абсолютным, а лишь относительным небытием. Понимаемое именно таким образом спекулятивное отрицание было бы формой такого апофатического мышления, которое выводило бы нас за пределы самого аффирмативного круга и тем самым за пределы онтологии как таковой.

– Но зачем, – спросит читатель, – нам вообще нужно выходить за эти пределы? Разве онтология имеет какие-то пределы? Разве есть что-то за ее пределами?

– Нет, за ее пределами ничего *нет*.

– А разве в таком случае она не охватывает собой *все, о чем только можно помыслить*?

– Нет, не охватывает, – отвечу я.

– Но разве тот шаг, о котором ты говоришь, не будет шагом в небытие?

– Да, будет. Это будет своего рода *"One Step Beyond"*, причем в самом радикальном смысле этого слова. Это должен быть шаг за пределы *всего*.

– Но в самом деле, разве это не безумие?

– Возможно. Однако этим безумием весьма плодотворно страдали уже неоплатоники в своих интенсивных медитациях о Едином.

Итак, перед нами стоит задача постичь абсолют как силу, «отвязанную» даже от своего собственного бытия. Тем самым мы на определенном этапе восхождения к интуиции актуально бесконечного можествования должны будем отказаться от фундаментального для многих авторитетных философских систем тезиса о том, что «то, что истинно существует, и то, что правильно мыслится – одно и то же»[6], ибо этот тезис

---

[6] *Доброхотов А. Л.* Категория бытия в классической западноевропейской философии. Москва: Издательство Московского университета, 1986. С. 7.

применим только в пределах онтологического измерения, которым метафизический универсум не исчерпывается, ибо к нему относится также и отрешенное от бытия Единое. Более того, нам придется допустить, что если «правильно мыслить» о подлинном субъекте актуально бесконечного можествования, то придется сделать вывод о том, что он трансцендентен метафизическому универсуму как таковому и как раз потому выступает для умозрения в качестве абсолютного Ничто. Такая постановка вопроса опирается на определенную философскую традицию, восходящую к рассуждениям о Едином, изложенным в платоновском диалоге «Парменид». Я, однако, хотел бы для начала обратиться С. Франку, размышления которого о небытии абсолюта при всей своей нерешительности и непоследовательности могли бы все же служить весьма удачным и относительно безболезненным для обыденного сознания введением в интересующую нас проблематику.

II. Понятие сверхбытийственной реальности у С. Франка

§ 1. Бытие и небытие абсолюта

В своей книге «Непостижимое»[7] Франк рассматривает вопрос о том, какой метафизический смысл мог бы иметь тезис о небытии Бога (VIII, 4–6), на первый взгляд кажущийся чисто атеистическим. Прежде чем перейти непосредственно к тексту, хочу подчеркнуть следующее. Размышления о «Боге» совершенно не обязательно должны протекать в измерении каких бы то ни было религиозных представлений, определяемых верой, основывающейся на той или иной конфессиональной традиции. Более того, *философскими* они могут быть лишь в том случае, если они будут свободными по отношению к любым представлениям, навязываемым умозрению извне.[8] Лишь в этом случае философ, пытаясь размышлять о «Боге», не перестает быть философом. Перефразируя известное утверждение о том, что философия есть «служанка богословия», можно было бы сказать, что для философа дело обстоит как раз наоборот: конфессиональное богословие может

---

[7] *Франк С. Л.* Непостижимое // *Франк С. Л.* Соч. М.: «Правда», 1990. С. 182–607.

[8] На то, что и сам Франк склоняется к признанию такой свободы в качестве неотъемлемого условия философствования, указывают, например, и следующие его известные слова: «…На старости я… все больше становлюсь еретиком и, при всем почтении к религиозной традиции, думаю, что философия, как дело свободной мысли, не должна боязливо оглядываться на церковное начальство и предание… Более того – …философия, которая была бы одновременно догматическим богословием (философия в рамках катехизиса), есть дело **абсолютно невозможное**» (*Франк С. Л.* О невозможности философии (письмо к другу) // Вестник русского христианского движения. Париж – Нью-Йорк – Москва, 1977. № 121. С. 162.

играть для него всего лишь подчиненную роль, ибо обсуждаемые в его рамках представления о реальности, называемой «Богом», в любом случае еще должны как бы пройти умозрительную «проверку» на философскую релевантность. Однако ясно и то, что не всякое духовно автономное философское размышление об абсолюте может вместе с тем считаться также и умозрительным богословием. Такое размышление вполне может иметь и атеистический характер. Это имеет место, например, в том случае, когда абсолютом объявляется материя, понимаемая как вечная, бесконечная, безусловная, определяемая лишь собою первореальность, от которой происходит все остальное, в том числе и дух. На уровень же умозрительного богословия размышления об абсолюте выходят лишь тогда, когда сам абсолют как таковой начитает пониматься как реальность *духовная*. В философском смысле «Бог» – это дух, постигаемый в качестве абсолюта. Для Гегеля и Шеллинга, например, при всем различии их концепций подлинным абсолютом может быть только абсолютный дух. Поэтому если для атеиста отрицание бытия *Бога* еще не есть отрицание бытия *абсолюта* как такового, то для богослова (причем как для спекулятивного философа-теолога, так и для философствующего конфессионального теолога) эти *два* отрицания будут тождественными друг другу и на самом деле окажутся *одним* отрицанием, имеющим, таким образом, гораздо более радикальные последствия для метафизики. В этом смысле тезис «Бога нет» оказывается равносильным тезису «Абсолюта как такового нет». Именно такое отрицание бытия Бога и имеет в виду Франк. Он стремится показать, что это отрицание имеет весьма важное значение и в определенном смысле не только оправданно, но и даже необходимо. Основная интуиция, вокруг которой вращается все рассуждение, состоит в том,

что сама *абсолютность* как таковая предполагает *трансцендентность* по отношению к *бытию*.

Абсолютная первореальность, говорит Франк, есть не бытие, а *источник* бытия (с. 450). Поэтому сама она *не есть бытие* (с. 444, 446). Это и значит, что Бог не существует (с. 453 и далее).

Главный вопрос теперь в том, что же это за «реальность» и, соответственно, что это за бытие, над которым она возвышается. Подчеркивая принципиальную неадекватность каких бы то ни было словесных обозначений искомого начала, Франк все же называет его «первоосновой бытия» и вместе с тем «сверхбытийственным первоисточником реальности» (с. 449–450). При этом видно, что он не рефлектирует над тем фактом, что здесь у него уже фактически сформулировано указание на два принципиально важных момента. Искомый *X* обозначен здесь, *во-первых*, как сверхбытийственная *«реальность»*, являющаяся первоосновой, или источником, *бытия*, а во-вторых, как то, что является первоисточником не только *бытия*, но и самой *реальности*. Весьма плодотворным здесь было бы осознание следующего. Если в данном случае под сверхбытийственной реальностью понимать именно то метафизическое измерение, ту «обитель божественности», где находится или которой тождествен искомый *X*, трансцендентный по отношению к бытию, то утверждение о том, что он является источником также и этой реальности, будет равносильно парадоксальному утверждению о том, что он является *источником своей собственной сверхбытийственной реальности*. У Франка такая постановка вопроса отсутствует, а потому нет у него речи и о том, как мы могли бы мыслить *такой* источник. Более, – а точнее, менее – того: о сверхбытийственной реальности Франк, ссылаясь на Рильке, опять-таки продолжает говорить как о неком «бытии». Источнику бытия,

согласно Франку, тоже «присуще» бытие, хотя это и есть некий особый, «тихий[9] род бытия» (с. 450).

Франк, пожалуй, не случайно обходит проблему самополагания абсолюта. Он, по всей видимости, сознательно пытается уходить от парадоксов самосоотнесенности. Он считает, что следует избегать такого противоречия, «в которое мы неизбежно впадаем, когда мы по недомыслию подчиняем саму категориальную форму *ей же самой*. Нельзя говорить, – утверждает Франк, – о "причине" самой причинности, о "качестве" самого характера качественности и т. п.» (с. 453). Позиция эта, однако, весьма уязвима хотя бы потому, что в ее контексте «недомыслием» следовало бы объявить и аристотелевскую концепцию *мышления о мышлении*, и спинозовскую *причину самой себя*, и фихтевскую интуицию самосознания, а также всю гегелевскую «Науку логики», стержнем которой является как раз диалектика самосоотнесенности, в конечном счете ориентированная на постижение актуальной бесконечности. Пафос этой позиции в данном случае состоит, однако, в усмотрении следующего достаточно тривиального положения вещей. А именно, если допустить, что «быть» – это значит, как говорит Франк, «принад-

[9] Указание Рильке на *«тишину»* (малую слышимость, тихую, но все же высказанность) этого бытия („eine leise Art zu sein". – *Rainer Maria Rilke*. Das Stundenbuch // *Ders*. Werke in sechs Bänden. Bd. I. Frankfurt am Main, 1984. S. 55) я предложил бы понимать как символический намек на абсолютное метафизическое молчание (невысказанность бытия и несказанность его источника), т. е. *небытие* в том его смысле, который мы как раз и обсуждаем в этой книге, – тем более что пятью строками ниже Рильке указывает не на силу «тихого» слова, а на безмолвную силу этого небытия, т. е. именно на *силу безмолвия* („deine stumme Kraft". – Ibid.). В дальнейшем, когда у нас речь пойдет о бытии абсолюта как своего рода перформативном высказывании, смыслообраз «тишины», или «молчания», приобретет особое значение.

лежать бытию», или «входить в состав бытия», то, разумеется, даже о бытии как таковом уже нельзя будет сказать, что оно «есть» (там же). Само *бытие* во всяком случае *не есть* в том смысле, в каком *есть* то, что «входит в его состав». Здесь, пожалуй, и в самом деле уже лучше отказаться о слова «есть» и придумать какое-нибудь другое: «Бытие “бытийствует”, – говорит Франк, – и в силу этого все остальное “есть”». И здесь Франк делает следующий принципиально важный шаг, указывая на то, что слово «есть» оказывается еще менее адекватным сути дела, «когда речь идет о Божестве, которое превышает всякое бытие и есть условие и источник последнего» (там же).

Теперь Франк непосредственно приступает к рассмотрению тезиса о том, что Бог не «существует». Прежде всего, говорит Франк, Бог не существует в том смысле, что о нем нельзя сказать, будто он «принадлежит предметному бытию». Он, далее, «не есть и какое-либо частное содержание и *безусловного бытия*», понимаемого как основание единства бытия предметного и бытия субъективного (с. 454). Более дифференцированным образом пройденные здесь ступени отрицания бытия Бога можно было бы перечислить так: (1) Бог не принадлежит предметному бытию; (2) Бог не принадлежит субъективному бытию; (3) Бог не принадлежит безусловному бытию. При этом следовало бы добавить, что Бог также и *не совпадает* ни с предметным, ни с субъективным, ни с безусловным бытием. Важным шагом в нужную сторону было бы понимание того, что Бог не только не есть, как говорит Франк, некоторое «частное содержание» также и безусловного бытия (утверждение само по себе тривиальное), но и *не есть даже само это безусловное бытие как таковое.* Эта позиция фактически высказана Франком в следующем пассаже: «…его [Бога] реальность, будучи реальностью абсолютной первоосновы или первоисточника

бытия, превышает всяческое бытие. Не Бог есть в бытии, а, напротив, всякое бытие есть в нем и из него. Как бытие не “есть”, а “бытийствует”, так и Божество не *есть*, а *“божествует”*, – “святит” и творит само бытие» (там же). Пассаж этот, однако, открывается такой фразой: «Итак, Бог не *есть*, – но не в том смысле, что он есть иллюзия и должен быть вычеркнут из состава подлинного бытия». Соглашаясь с тривиальным высказыванием о том, что здесь речь не идет об «иллюзии», приходится признать следующее. Какие бы то ни было утверждения о том, что Бог входит в состав «подлинного» бытия, совершенно неуместны в свете того, что высказано в приведенном фрагменте. Более того, нам придется согласиться и с тем, что Бог *не совпадает* даже с «подлинным» бытием. Тем самым наше умозрение фиксировало бы такой момент Божества, или Божественности, где вообще не может быть речи о каком бы то ни было бытии. Только в таком случае утверждение о том, что абсолют превышает «всяческое бытие», могло бы быть действительно осмысленным: *нет такого бытия, над которым абсолют бы не возвышался.* Именно в этом и состоит его «Божественность», ибо именно здесь коренится его *свобода* по отношению ко всякому бытию и именно на этом основывается его *господство* над любым бытием. Это как раз и значит, что *сама Божественность Бога (то, в силу чего Бог – это Бог) как раз и состоит в его абсолютном небытии.*

Поэтому, как говорит Франк, тот, кто желает встретиться с Богом «лицом к лицу», «усмотреть его живое, осязаемое, “воплощенное” присутствие в самом реальном мире», будет «разочарован» (с. 454).

> В этой связи Франк цитирует Рильке: „Alle die dich suchen, versuchen dich“ („Alle, welche dich suchen, versuchen dich“. – *Rilke R.M.* Das Stundenbuch // *Ders.* Werke in sechs Bänden. Bd. I. Frankfurt am Main, 1984. S. 75) и переводит так: «Все, кто тебя ищут, искушают тебя» (там же). Речь идет о Боге, причем о Боге как «сверхбытийственной реальности».

Если кто-то, ища Бога, *впадает в искушение* помыслить его себе неправильно, пойдя на поводу у своих обыденных представлений, то это еще, разумеется, не значит, что он тем самым «искушает» *Бога.* Не вдаваясь в обсуждение известного вопроса о том, что бы это вообще могло значить: «искушать» самого Бога, хочу отметить, что в нашем контексте главным «искушением» для Бога, которое, правда, может исходить только от самого же Бога, а отнюдь не от человека, можно было бы считать его собственное бытие, а затем – сотворение мира. Еще одним «искушением» для Бога могла бы выглядеть описанная Гегелем мистико-метафизическая «возгонка» человеческого духа до уровня абсолютного духа микроуровня, как бы «принуждающая» безусловно абсолютного духа к излиянию в просветленное спекулятивным мышлением сознание человека. Однако имеет ли здесь Рильке вообще в виду *искушение* Бога? Возможно, но маловероятно. Но даже если допустить, что дело обстоит именно так, то спрашивается: *только* ли так? Не следует ли здесь все же понимать слово *versuchen* прежде всего в смысле, аналогичном тому, как понимаются те немецкие слова, где приставка *ver-* указывает на то, что нечто в силу описываемого действия либо (1) устраняется, уничтожается, перестает существовать, напр., *verfrühstücken* (израсходовать, потратить за завтраком), *verwarten* (потратить на ожидание или при ожидании, «прождать»), *verlernen* (разучиться (делать что-л.), забыть (своё ремесло и т. п.)), либо (2) искажается, извращается, напр., *verformen* (деформировать) (ср. также *sich versprechen* – оговориться; *sich verhören* – допустить ошибку слуха, ослышаться, не понять, не разобрать на слух; *sich versehen* – допустить ошибку зрения, ошибиться зрительно), либо (3) претерпевает ущерб, напр., *verwaschen* (застирать, т. е. испортить стиркой), *verwohnen* (амортизировать, напр., жилое помещение, предметы обихода и проч.), *vertun* (потратить зря, напр., силы, время, деньги; упустить, напр., шанс, возможность)? Тогда смысл фразы окажется таким: «Все, кто тебя ищут, [самим этим своим поиском, т. е. неадекватным действием] искажают тебя [и тем самым находят все, что угодно, но только не тебя]». Здесь можно было бы сказать и так: „Alle

die dich suchen, verfehlen dich“ («Все те, кто тебя ищут, проходят мимо тебя»), – или так: „Alle die dich sehen wollen, versehen sich“ («Все те, кто хотят тебя видеть, слепо проходят мимо тебя [и видят что угодно, но только не тебя]»). <

Разочарован будет и тот, кто стремится отождествить Бога с каким бы то ни было бытием вообще, а также любой, кто стремится «доказать» бытие Бога, т. е. продемонстрировать нам его логико-метафизическую необходимость, ибо тот, кто хочет это сделать, сам «не ведает, что творит». В чем же на самом деле состоит это неведение? В нашем контексте это прежде всего непонимание того, что если бытие Бога есть результат *свободного* полагания, то для абсолюта, покоящегося в небытии, нет, не может и не должно быть никакой логико-метафизической *необходимости* созидать это бытие.

Франк указывает на то, что отрицающие бытие Бога выражения *es gibt keinen Gott* и *il n’y a pas de Dieu* содержат в себе момент истины, состоящий в том, что и в самом деле «нет такого „es“ или „il“, такого «оно», которое «имело» бы или «давало» нам Бога» (там же).

Хочу обратить здесь внимание на то, что в немецком языке наряду с выражением *es gibt* присутствует обладающее тем же значением и аналогичное французскому *il y a* выражение *es hat*. Наряду с *es gibt* оно употребляется в Южной Германии, Австрии и Швейцарии. При желании этот факт вполне можно использовать как повод для метафизических спекуляций о том, что тождество выражений *es gibt* и *es hat* в строгом смысле должно подразумевать, что *«дающее» и «обладающее» – это одно и то же*. Разумеется, дающее может *давать* нечто лишь в силу того, что оно это нечто *имеет*. Однако, – и это уже менее тривиальное и более важное соображение, – оно *имеет* это нечто лишь в силу того, что оно *дает* его самому себе. Оно дает, и именно *тем самым* оно *получает* и потому – имеет. Эти парадок-

сальные формулировки как раз и должны быть отнесены к абсолюту, понимаемому как свободная реальность. Для абсолюта не может быть никакой «данности», которая не проистекала бы из его свободы. Он «имеет» только то, что он «получает» от самого себя, т. е. то, что он сам себе «дает». Это в полной мере следует отнести и к *бытию* абсолюта: абсолют есть лишь в силу того, что он сам свободно дает себе свое бытие. Более того: это, как мы увидим в дальнейшем, следует отнести и к его *небытию*: абсолюта нет лишь в силу того, что он сам свободно сохраняет себя в небытии.

И далее: «Не какое-то «оно» дает нам Бога; *только сам Бог может давать нам себя*» (там же).

Здесь опять-таки важно заметить, что *прежде чем давать себя «нам», Бог «дает» себя самому себе*. Бог – это Тот, Кто дает себя самому себе. Более того, Он – Тот, Кто делает это свободно, а значит, Он прежде всего Тот, Кто и в самом деле *может* (в шеллинговском смысле) давать себя самому себе. Это значит, что Он должен быть постигнут как Тот, Кто свободен (при)давать себе не только *бытие*, но и *небытие*. Бог – Тот, Кто властен дать себе *все*, в том числе и самого себя, причем себя как в качестве Сущего, так и в качестве сверхбытийственной реальности. Здесь мы уже не можем сказать, что коль скоро Бог может нечто себе *дать*, то он уже каким-то образом *имеет* это заранее. Тривиальный тезис о том, что «дать можно лишь то, что имеешь», здесь не работает. Это можествование означает, что Бог обладает силой *созидающего* дарования, в котором даруемое возникает в самом акте дарования. Если, например, Бог дарует себе бытие, то это значит, что в этом акте он это бытие «впервые» только и созидает. При этом сам по себе Бог в своем бытии не нуждается и остается выше него даже в случае его созидания.

§ 2. Еще раз об онтологическом аргументе

В свете только что сказанного попытки доказать бытие Бога и в самом деле начинают выглядеть нелепыми. Франк, однако, далек от такой радикальной позиции. Его интерпретация наиболее значимого в философском отношении так называемого *онтологического «доказательства» бытия Бога* по сути дела ограничивается следующими соображениями.

«Истинный смысл» этого аргумента состоит, как полагает Франк, в демонстрации того, что «Божество» при «ясном усмотрении его существа» никогда не может быть дано нам только как понятие, а «всегда непосредственно открывается нам как полновесная реальность», причем «полновесность» этой «реальности» предполагает ее «бытие» (с. 458).

Иначе говоря, в онтологическом аргументе предполагается, что мы – при правильной настройке нашего духовного зрения – имеем интуицию такой актуально бесконечной реальности, в которой бытие является необходимым моментом самой ее актуальной бесконечности.

Далее Франк, ссылаясь на Николая Кузанского,[10] приводит следующие – по его мнению «адекватные» – формулировки онтологического аргумента.

«Отрицание бытия какого-либо отдельного предмета предполагает само бытие, из которого путем этого отрицания исключается данный предмет; следовательно, к самому бытию как таковому отрицание неприменимо» (с. 458).

Эта формулировка во всяком случае предполагает *отождествление Бога с бытием как таковым*. Но как быть тогда с тезисом о том, что Бог выше даже бытия как такового? Или с тезисом о том, что Бог *дает* себе свое бытие *свободно*, т. е. может этого и не делать, тем самым

[10] Обоснованность такой ссылки я здесь не обсуждаю.

сохраняя себя в *небытии*? Для позднего Шеллинга, как мы знаем, этот тезис принципиально важен. Бог для него не просто Сущий, а Тот, Кто *может* быть Сущим, а значит, *может* и не быть им, т. е. может *не быть вообще*. Именно этот тезис является также основой шеллинговской критики онтологического аргумента. И еще одна формулировка «от Франка»:

«Бог не есть что-либо, что может "быть" или "не быть", а есть сама *сущая возможность* или *мочь* всего сущего и не сущего, поэтому противоречиво мыслить, что он *"может"* не быть, ибо это "может" *уже само* предполагает саму сущую возможность» (там же).

Иначе говоря, здесь предполагается, что абсолютное можествование есть *сущее* можествование. В этом пункте Франк явно выступает как последователь разработанной Николаем Кузанским концепции «возможности-бытия». Однако, как известно, сам же Кузанский впоследствии фактически отказался от этой концепции в пользу интуиции *чистой возможности*. О том, что должен был бы означать такой отказ в нашем контексте, мы поговорим ниже в отдельной главе. Пока же обращаю внимание читателя на то, что на представлении о сущем можествовании можно успокоиться лишь в том случае, если не задумываться о том, каково же отношение этого можествования к своему собственному бытию. Если это отношение таково, что в этом аспекте можествование ***не может* не быть**, а значит, оно «вынужденным», «принудительным» образом *есть*, то получится, что абсолютное можествование… не абсолютно. Здесь уместно вспомнить о том, что в концепции позднего Шеллинга фундаментальная логико-метафизическая парадигма, позволяющая мысленно фиксировать то, в чем состоит сама абсолютность абсолюта, определяется именно интуицией абсолютного можествования, согласно которой Могущий быть – это

тот, кто как раз ***может* не быть** и именно поэтому может быть свободным, а не вынужденным образом. Объявляя Могущего быть опять-таки *сущим*, пусть даже *сущим именно в своем можествовании*, мы, таким образом, не избавляемся от противоречий, а всего лишь сползаем на более низкий уровень спекуляции, имея перед своим умственным взором образ некой необходимо существующей реальности, которая отнюдь не свободна по отношению к собственному бытию.[11] И, наконец, заключительная формулировка:

«…Отрицание и утверждение означают выбор между "одним" и "другим" – следовательно, то целое, из состава которого тут производится выбор, само уже не может быть отрицаемо» (с. 458–459).

Здесь, собственно, от онтологического аргумента мало что остается. Вряд ли корректно было бы навязывать читателю в качестве «целого» некое «единство» бытия и небытия, ибо речь здесь должна была бы идти как раз о таком небытии, которое «выше» самого этого единства. Если же понимать под «целым» единство объективного и субъективного бытия, т. е. то бытие, которое Франк называет бытием «безусловным», то опять же придется указать на трансцендентность Бога не только по отношению к первому и второму, но и по отношению к «третьему». Это та самая трансцендентность, которая в концепции позднего Шеллинга дает абсолютному духу свободу даже по отношению к трем

---

[11] Справедливости ради должен напомнить здесь о том, что и шеллинговская концепция триединства форм абсолютного духа, задуманная им как раз для того, чтобы осмыслить свободу абсолюта по отношению к *бытию*, сама находится в плену указанного представления о *сущей* возможности. Однако именно в силу этого и сам Шеллинг вынужден признать, что безусловно абсолютный дух должен быть постигнут как свободный даже по отношению к этим своим формам.

его «имманентным» формам. Франк, правда, указывает и на то, что «реальность» Бога должна быть постигнута как нечто «неизмеримо большее и иное, чем только бытие даже в его безусловности» (там же). Рассуждать об этом «большем» Франк уже не считает возможным. Однако выражение «большее и иное, чем *только* бытие» само по себе представляется неудачным, ибо оно допускает такое его понимание, в соответствии с которым «реальность» Бога всегда и причем необходимым образом *есть бытие*, хотя он *при этом* и *есть* нечто большее. Это «большее» у Франка все равно остается *сущим* и оказывается тем самым как бы полностью «пронизанным» бытием, оно оказывается лишь некой дальнейшей конкретизацией и метафизической возгонкой самого же бытия, так что возвышение это «большего» над бытием как таковым остается не более чем фикцией.

§ 3. О том, что абсолюту нельзя *априорно* приписать ни бытие, ни даже «сверхбытийственную» реальность

Итак, Франк выдвигает тезис: «Бог *есть* сверхбытийственная реальность». Далее, чтобы избежать обвинений в непоследовательности, здесь можно убрать связку «есть» и сказать: «Бог – это сверхбытийственная реальность». Иначе: «Бог – возвышается над бытием». Над каким бытием? Над любым, над всяким *без исключения* бытием, над бытием как таковым. Это, однако, уже значит, что он парадоксальным образом ускользает даже от собственного бытия. Именно это вроде бы и должно подразумеваться не в атеистическом, а в *мистико-метафизическом* утверждении о том, что Бога нет. Но этот тезис все равно уязвим. Ведь все равно можно – в духе Гегеля – сказать, что сверхбытийственная реальность (Бога) и есть (его) истинное бытие, тогда как все прочее, т. е. бытие конечного, – это бытие неистинное, неполноценное, а значит, это и не

есть бытие в собственном смысле, и именно такое «недобытие» как раз и надо назвать небытием, отрицанием которого, т. е. отрицанием отрицания, и является аффирмативное, актуально бесконечное бытие Бога. Иначе говоря, получается, что здесь дело лишь в словах, а не в сути. Поэтому такие тезисы о небытии Бога – это вроде как всего лишь способ пустить пыль в глаза, ибо истинное бытие Бога здесь отнюдь не отрицается.

Таким образом, если договориться о значении слов, ту сверхбытийственную реальность, на которую указывает Франк, можно спокойно отождествить с бытием, а именно – с бытием «истинным». Поэтому никакие приводимые Франком рассуждения о «сущей» возможности, о «целостном» и «полновесном» бытии, возвышающемся над противоположностью отрицания (небытие) и утверждения (бытие), не могут привести умозрение к действительно сверхбытийственной реальности. В лучшем случае они позволяют уловить интуицию аффирмативного *бытия*. Вершиной спекулятивно-диалектической разработки именно этой *онтологической* интуиции можно было бы считать гегелевскую концепцию абсолютного духа. И вот здесь я, забегая вперед, хочу обратить внимание на то, что действительно серьезной попыткой подняться над бытием можно считать отнюдь не рассуждения подобного рода, а усилия неоплатоников по осмыслению метафизического статуса Единого первой гипотезы платоновского «Парменида». Именно это Единое как раз и следовало бы считать сверхбытийственной реальностью в собственном смысле слова, т. е. такой реальностью, которая и в самом деле возвышается над аффирмативным бытием и, соответственно, над диалектикой двойного отрицания как таковой. Разработанные в истории метафизики способы размышления об актуально бесконечном бытии, будучи изначально ограниченны-

ми онтологическим измерением, в принципе непригодны для осмысления метафизического статуса первого Единого. Поэтому именно «в его лице» мы сталкиваемся с такой метафизической реальностью, которой мы уже ни в коем случае не можем опять-таки приписать бытие, а именно бытие более высокого или даже высшего порядка, ибо первое Единое мы должны мыслить как возвышающееся над бытием любого порядка. Вместе с тем первое Единое, коль скоро мы можем катафатически фиксировать отрешенное от бытия единство как конституирующее его качество, все же входит в состав метафизического универсума, который, таким образом, оказывается имеющим бытийственное и надбытийственное измерения. Но может ли умозрение, приписав Богу статус первого Единого, на этом успокоиться? Разумеется, нет. Ведь если принять всерьез и продумать до конца тезис о том, что Бог властвует надо *всем* без исключения, то нам придется приписать ему власть и над всякой реальностью вообще, в том числе и над реальностью сверхбытийственной, причем не только над реальностью *псевдо*сверхбытийственной в духе Франка, но и такой, которая действительно возвышается над бытием как таковым. Если допустить существование хоть какой-то реальности, над которой Бог не властвует, то как раз тогда и получится, что Бога – *нет*, причем уже не в мистическом, а в самом обычном атеистическом смысле. Всякая реальность без исключения должна быть осмыслена как результат свободного полагания. Бог «есть» только в том случае, если он свободно полагает себя в качестве Сущего. Он «реален» лишь тогда, когда он свободно делает себя реальным. Его собственная реальность, какой бы сверхбытийственной она ни была, тоже должна быть осмыслена как результат свободного полагания. Именно поэтому мы не можем *априорно* приписать Богу даже

сверхбытийственную реальность, причем даже независимо от того, отождествляем мы эту реальность с («истинным») бытием или нет. Бог есть («истинно» Сущий) лишь в том случае, если Он делает себя таковым. Бог – это сверхбытийственная реальность лишь в том случае, если он созидает себя в качестве таковой реальности. Он – Тот, Кто *обладает* этим бытием и/или этой реальностью, причем опять-таки в том случае, если Он созидает это бытие и/или эту реальность. ***Тот, Кто обладает абсолютно всем, сам «есть» абсолютное Ничто, а значит, и Никто.*** Именно поэтому никакая реальность, даже сверхбытийственная, не может быть присуща ему по природе, или в силу некой логико-метафизической необходимости, и, соответственно, никакая реальность в принципе не может быть приписана ему нами априорно, т. е. исходя из умственного усмотрения этой природы. Ведь применительно к Богу как Субъекту актуально бесконечного можествования вообще недопустимо говорить о природе. В этом смысле Бога, если Он не полагает себя сущим и/или реальным, нет в абсолютном смысле. Сам по себе он безусловно трансцендентен даже по отношению к своему «истинному» бытию и/или по отношению к своей «сверхбытийственной» реальности. В ходе дальнейшего изложения я постараюсь по возможности хоть как-то прояснить смысл этой трансцендентности.

► В «Непостижимом», правда, есть одно общее рассуждение, которое Франк, возможно, мог бы выдвинуть в качестве возражения против только что изложенного мною понимания абсолюта как абсолютного Ничто.

– То, о чем ты говоришь здесь, – мог бы сказать Франк, – соответствует тому описанному мною уровню понимания Непостижимого, на котором оно предстает как «бытие безусловно отрешенное, – не всеобъемлющая полнота, а скорее «ничто», «тихая пустыня» („die stille

Wüste“ Мейстера Эккарта[12]) – абсолютное единство, которое хотя и обосновывает, как бы порождает из себя многообразие всего, но само именно в качестве чистого единства возвышается над всяким многообразием» (с. 295). Эта *абсолютная отрешенность* Непостижимого и в самом деле предстает перед нами уже не как *всеобъемлющая полнота* безусловного бытия, а именно как *ничто* (там же). Пытаясь на пути к истинно бесконечному подняться выше самого «отрицания отрицания», ты на самом деле совершаешь описанный мною ложный шаг, состоящий в том, что здесь совершается «незаметный» переход к «*утверждению абсолютного отрицания*». Пытаясь преодолеть некое отрицание, якобы ограничивающее саму актуально бесконечную, всеобъемлющую полноту Абсолютного, которая, как хорошо показал нам Гегель, отрицая конечное, т. е. само по себе всего лишь отрицательное бытие, уже есть утверждение безусловного бытия Абсолютного, ты опять-таки неоправданно пользуешься отрицанием, т. е. тем началом, которое как раз и следовало преодолеть, и это начало «мстит за себя» именно тем, что ты оказываешься перед лицом абсолютного ничто (там же). Дело в том, что твое отрицание отрицания, на самом деле отрицающее отрицание отрицания, т. е. отрицающее аффирмативное бытие, все же само опять-таки оказывается всего лишь отрицанием, а значит, оно «содержит в себе момент ограничения, исключения “иного”» (ср. с. 296)[13].

---

[12] Написание Франка.

[13] Здесь я на самом деле усиливаю позицию Франка. Ведь в данном пассаже у него речь идет не об отрицании, или, точнее, преодолении, *отрицания отрицания*, а лишь о том, что умозрению якобы никак не удается осмыслить абсолют как такое отрицание отрицания, в котором отрицание оказалось бы действительно преодоленным (*Франк С. Л.* Сочинения. С. 295–296). Я же исхожу из того, что Гегель все-таки смог построить такую концепцию, в которой отрицание отрицания само уже не является отрицанием, тождественным отрицаемому отрицанию. Это – отрицание особого рода, которое Гегель

Более того, это «потенцированное отрицание» выступает здесь как некая безграничная всеразрушающая мощь, ибо тем «иным», которое подвергается здесь отрицанию, оказывается «вся полнота положительного бытия», которое оказывается вне этого абсолютного «отрешенного». Поэтому к описанной тобой ситуации вполне можно отнести следующие слова из «Непостижимого».

Здесь, «где мы мнили преодолеть отрицание через отрицание его самого, оно выросло перед нами в некое чудище *всеразрушающего, всепоглощающего отрицания*. То, чего мы искали – положительный смысл непостижимого, – должно было поэтому явиться нам как *ничто* – как бы как сущее отрицание. Но если оно есть *ничто* – и не есть ничего, кроме *ничто*, – то оно имеет все остальное, всю полноту положительного бытия *вне себя*. Но тогда оно совсем не есть абсолютное, не есть всеобъемлющая полнота, всеединство, которого мы искали» (там же).

– Это ты искал всеобъемлющую полноту, – отвечу я. Мне же нужен Тот, Кто господствует над всем, над всей реальностью, а значит, также и над самой этой полнотой, господствует *над самим всеединством как таковым*. Такое господство возможно лишь в том случае, если оно реализуется как раз из той самой «тихой пустыни» небытия, о которой ты сам только что говорил. При этом я согласен с тобой в том, что для описания этого «небытия» не может считаться адекватным средством ни отрицание, ни даже «отри-

---

именует «снятием». Именно поэтому такое отрицание и приводит в гегелевской системе не к разрушению бытия, а к его абсолютному утверждению, или к постижению его аффирмативного характера. В этом контексте попытка трансцендировать даже эту аффирмативность может выглядеть как безумие. И тем не менее эта попытка обусловлена потребностью довести до логического конца идею о том, что абсолют свободен даже по отношению к собственному бытию и господствует над ним.

цание отрицания». То «ничто», о котором говоришь ты, называя его «как бы *сущим* отрицанием», – это совсем не то ничто, о котором говорю я. Твое «ничто» все же в определенном смысле доступно нашему умственному взору. Его чувственным образом могла бы служить та самая «бархатная чернота», которую «видит» ослепший. Однако то ничто, которое имею в виду я, в лучшем случае могло бы быть символически описано как *абсолютная прозрачность пустоты*. Далее. «Потенцированное отрицание», о котором говоришь ты, на самом деле есть не усиление отрицания, а не что иное, как – *утверждение*. Именно это у Гегеля и Шеллинга называется аффирмативным бытием. Отрицание отрицания – это не «возгонка» отрицания, а его «снятие» (в гегелевском смысле) и встраивание в метафизический контекст позитивной реальности. Если здесь обратиться к понятиям конечного и бесконечного, то можно сформулировать следующее. Бесконечное есть отрицание конечного. В этом смысле оно трансцендентно по отношению к нему. Однако как реальность, существующая за пределами конечного и сама имеющая конечное «вне себя», бесконечное само оказывается конечным, ибо получается, что конечное – это то, чем бесконечное ограничено: бесконечное кончается там, где начинается конечное. Поэтому *такое* отрицание конечного, ведущее к *такому* бесконечному, на самом деле имеет своим результатом лишь некое конечное «бесконечное», которое опять-таки должно быть преодолено. При этом очевидно, что преодоление такого *односторонне трансцендентного*, а потому *конечного* «бесконечного» не может быть достигнуто на пути все нового и нового трансцендирования, ибо здесь на самом деле постоянно будет повторяться одна и та же логико-метафизическая структура. Это повторение, по

Гегелю, свидетельствует лишь о тщетности рассудочных попыток преодолеть конечное. Гегелевское решение задачи состоит в усмотрении того, что бесконечное, противопоставленное конечному, не есть истинно бесконечное. Истинное же бесконечное и в самом деле охватывает собой как конечное, так и противопоставленное этом конечному бесконечное, и в этом аспекте оно есть «и то и другое». Вместе с тем ясно, что оно не есть просто синтез *двух видов конечного*: (1) конечного как такового и (2) бесконечного, представленного как трансцендентная противоположность конечного. Никакой «синтез» конечных реальностей, как бы далеко он ни уходил в дурную бесконечность, не может даже приблизить нас к истинному бесконечному. В этом смысле это последнее не есть «ни то, ни другое». Более адекватный взгляд на суть дела открывается здесь, по Гегелю, через усмотрение того, что *конечное* как таковое уже само по себе есть реальность *отрицательная*. Поэтому отрицание конечного как такового, – а вместе с ним и преодоление потенциально бесконечного процесса перехода от одного конечного к другому, – есть как раз переход к актуально бесконечному как реальности абсолютно *положительной*. Для Гегеля это – аффирмативное бытие, для-себя-бытие как самосоотнесенная негативность, как положительная реальность, содержащая момент отрицания в себе самой и в силу этого реализующая в себе жизнь духа. И теперь с моей точки зрения самое главное: вся тотальность аффирмативного бытия, в котором отрицание уже полностью преодолено, тем не менее должна быть осмыслена как «объект господства» для Непостижимого. Это значит, что Непостижимый должен быть постигнут как *в особом смысле* опять-таки трансцендентный по отношению к ней. Однако *эта* актуально

бесконечная «инаковость» Непостижимого уже, конечно, не может быть описана даже с помощью диалектики «неиного», разработанной Кузанским, ибо эта «инаковость» отнюдь не подчинена этой диалектике, поскольку имеет силу по отношению к самому же «неиному» как таковому, которое во всем своем всеединстве оказывается в полной власти Непостижимого. ◄

Теперь я хочу обратиться к позднему Шеллингу, ибо его концепция абсолютного духа как субъекта актуально бесконечного можествования может, на мой взгляд, служить весьма весомым обоснованием попытки в умозрительном осмыслении представления о безусловной свободе абсолюта выйти за пределы онтологического измерения как такового.

III. Шеллинговская интуиция абсолютного можествования как основа перехода к интуиции абсолютного небытия

§ 1. Отрешенность и можествование

В гегелевской системе, как мы знаем, источником всякого бытия, в том числе и собственного, в конечном счете оказывается абсолютный дух (опять-таки в гегелевском, а не в шеллинговском понимании). Когда я, следуя интуиции, обозначенной поздним Шеллингом, говорю, что *свободный* источник всякого бытия сам по себе не существует, то есть опасность понять смысл этого утверждения слишком тривиально. Тот же Гегель мог бы попытаться здесь меня поймать и сказал бы:

– Твоя раскладка лишь противоположна моей. Я говорю, что конечного на самом деле нет, а есть лишь истинное бесконечное. У тебя же получается, что как раз это бесконечное-то и не существует! Не проще и не правильнее было бы сказать вместе со мной, что поистине существует лишь абсолютный дух? Более того. Я ведь начал изложение своей системы как раз с такого бытия, которое тождественно ничто, и в конечном счете пришел к абсолютному духу, показав, что именно он и только он и в самом деле реализует в себе абсолютное тождество бытия и ничто. Как актуально бесконечная реальность он есть абсолютное бытие, и он же есть абсолютное ничто. Чего же тебе надо еще?

– Еще, мой друг, – ответил бы я, – мне не хватает у тебя самого главного. – Ведь я утверждаю другое: истинно бесконечное свободно, а значит, в особом смысле трансцендентно по отношению к собственному, актуально бесконечному, истинному бытию, и его нет именно в этом смысле. Его трансцендентность – «по ту сторону» самого актуально бесконечного круга аффир-

мативного бытия, в плену которого пребывает твой абсолютный дух. Твое понятие абсолютного духа полностью подчинено основанной на «отрицании отрицания» диалектике для-себя-*бытия*, а именно, такой диалектике *самосоотнесенной негативности*, которая в ее полной реализации, достигаемой в твоем абсолютном духе, неизбежно оказывается тем самым абсолютным *бытием*, – пусть и тождественным «ничто» в твоем смысле, – свободу от которого утверждает учение о небытии Того, Кто отрешен абсолютно от всего и потому может все. Мое же усилие состоит здесь как раз в том, чтобы закрыть для умозрения все возможные лазейки, через которые оно могло бы попытаться навязать Отрешенному какое бы то ни было бытие.

– А как же бытие в качестве Отрешенного? Разве нельзя сказать, что это и есть высшее бытие абсолюта, причем все-таки именно бытие, а не небытие?

– Нет, само понятие «бытие в качестве Отрешенного» неадекватно той сути дела, которую я имею в виду. Ведь в качестве Отрешенного абсолютный дух воздерживается от бытия в качестве чего бы то ни было, от бытия как такового, или от бытия вообще. В качестве Отрешенного Он пребывает «по ту сторону» любого бытия. Его самополагание в качестве Отрешенного – это свободный *акт небытия*.

– Не тот ли это акт, который я имею в виду под второй формой абсолютного духа в той описанной мною метафизической ситуации, которая имеет место до полагания инобытия? – спросит здесь старый Шеллинг.

– Нет, – скажу я, – так как вторая форма абсолютного духа здесь представляет собой лишь такой акт, силой которого твой абсолютный дух удерживает себя от полагания такого бытия, которое по отношению к собственному бытию абсолютного духа являлось бы *иным*.

Выше этого твоя диалектика триединства на самом деле не поднимается. Скажи мне, для чего, по твоему замыслу, нужна триадическая структура абсолютного духа?

– Она нужна мне именно для того, чтобы избавить абсолютный дух от *необходимости выпадения в бытие*, которая, как я показал на примере спинозовской субстанции, метафизически имплицируется рефлексией в себя. Иначе говоря, она позволяет построить концепцию такой рефлексии в себя, которая была бы свободна от необходимости выпадения в бытие. В построенном мною умозрительном образе Бога как раз и описано такое триединство форм абсолютного духа, которое имеет место «до» бытия, «прежде» бытия. Поэтому я и говорю, что по отношению к этому триединству бытие выступает как «то, что будет», т. е. как реальность метафизически вторичная, причем обусловленная не природой безусловно абсолютного духа, а его свободой.

– Однако твоя беда в том, что то бытие, о котором ты фактически говоришь, на самом деле далеко не исчерпывает собой тотальности бытия, т. е. бытия в его актуальной бесконечности. Та реальность, которая у тебя метафизически локализована «до» бытия, как оказывается, содержит бытие в самой себе. Это бытие есть не что иное, как вторая форма абсолютного духа. Разве у тебя показано, каким образом абсолютный дух властвует над этой формой? Разве из твоих рассуждений видно, откуда абсолютный дух берет ту силу, с помощью которой он может вывернуть эту форму «наизнанку» и тем самым положить начало мировому процессу? Даже вторая форма не может считаться той силой, которая делает абсолютный дух совершенно свободным. К тому же едва ли ее можно считать безусловно абсолютным бытием. Ведь в конечном счете оказывается, что бытие абсолютного духа – это не ка-

кая-либо одна из его форм, а само их триединство как таковое. Все три формы абсолютного духа – это именно формы его аффирмативного *бытия*. Во всяком случае собственное бытие абсолютного духа у тебя выглядит как некая данность, над которой он не властен. Не значит ли это, что твоя попытка избавить рефлексию в себя от момента бытия не удалась? Ведь именно поэтому ты вынужден намекать нам на трансцендентность абсолютного духа даже по отношению к трем своим формам. Не значит ли это, замечу мимоходом, что сама интуиция рефлексии в себя в принципе не работает по отношению к безусловно абсолютному духу? Но что бы ты там ни говорил о свободе абсолютного духа по отношению к его формам, эта свобода у тебя остается совершенно не осмысленной, а вопрос о свободе абсолютного духа по отношению к своему собственному бытию у тебя даже не возникает. Тем более не возникает у тебя и такой вопрос: можем ли мы считать, что свобода абсолютного духа по отношению к его *бытию* и его свобода по отношению к себе как таковому – это одно и то же?

– Ты говоришь, что абсолютный дух полагает себя в качестве Отрешенного. А разве то «бытие в качестве *X*», которое здесь имеет место, не есть все-таки именно бытие? – скажет мне Шеллинг. – Разве полагание себя в качестве Отрешенного не оказывается – пусть парадоксальным образом – полаганием себя в некотором *бытии*?

– Я могу согласиться лишь с тем, – скажу я, – что само понятие «*бытие* в качестве *X*» в данном случае перестает работать, ибо здесь мы встречаемся с отрешенностью абсолютной, а значит, с отрешенностью от какого бы то ни было бытия. Абсолютно Отрешенный выше бытия. Однако интуиция свободного *самополагания* в качестве чего-либо или кого-либо остается в силе:

это – такой акт, которым абсолют созидает некий *X* и, сам по себе оставаясь выше него, утверждает себя как присутствующего в нем отрешенным от него образом. Именно таким образом абсолют, например, может полагать себя в качестве отрешенного от бытия Единого, а также и прежде всего – в качестве Того, Кто отрешен даже от самого себя как стоящего надо всем, т. е. в качестве абсолютного Ничто. Более того, этот акт абсолютной отрешенности представляет собой условие возможности свободного полагания абсолютом метафизического универсума как такового.

– Я вижу, – скажет Гегель, – что тот акт абсолютной отрешенности, о котором ты пытаешься рассуждать, опять-таки *не свободен от самосоотнесенности*, а значит, он не свободен и от *бытия*.

– Я говорю как раз о такой самонаправленности, которая при этом не является бытийственной самосоотнесенностью, – отвечу я. Находясь в твоей системе категорий, этого не понять. Согласно твоей логике, все актуально бесконечное уже представляет собой бытие, причем именно в силу своей актуальной бесконечности. Однако актуально бесконечное можествование мы по этому шаблону мыслить не можем. Актуальная бесконечность можествования, безусловно, предполагает его самонаправленность. Однако это такая самонаправленность, которая во всяком случае остается свободной от бытия.

– Ты говоришь, – будет упорствовать Гегель, – об акте самополагания Отрешенного как о реальности, которая выше противоположности бытия и небытия. Но именно таковой реальностью и является мой абсолютный дух!

– Твой абсолютный дух, – язвительно заметит Гегелю Шеллинг, – не свободен даже по отношению к природе, ибо она у тебя является неизбывным момен-

том его собственного триединства, или, точнее – двуединства: ведь он у тебя, если говорить парадоксами, изначально обременен метафизической историей прохождения через реальное инобытие. Мой же абсолютный дух триедин уже в первой метафизической позиции, т. е. еще до полагания какого бы то ни было реального инобытия. Именно это как раз и делает его свободным по отношению к возможному инобытию, благодаря чему мы можем, наконец, философски осмыслить мир в качестве результата свободного полагания, т. е. творения.

– Да, – мог бы вступить в разговор Майстер Экхарт, – в этом моменте хорошо видна принципиальная разница между вашими системами. Однако применительно к обсуждаемой сути дела даже она оказывается несущественной. Ваш спор здесь похож на ситуацию, которую в простонародье иногда называют «дракой лысых за расческу». Дело ведь в том, что как у тебя, Фридрих, так и у тебя, Георг, абсолютный дух хотя и возвышается над противоположностью бытия и небытия, но все же сам он оказывается не чем иным, как актуально бесконечным бытием, ибо твое, Фридрих, актуально бесконечное можествование, вроде бы радикально противоположное гегелевскому «истинному» бытию, – само опять-таки есть всего лишь модус бытия. Это актуально бесконечное бытие у вас обоих представляет собой замкнутый круг аффирмативного самополагания. В обоих случаях это – аффирмативное *бытие*. Разница лишь в том, что у тебя, Георг, этот круг, совпадая с бытийным универсумом, включает в себя природу, а у тебя, Фридрих, он оказывается замкнутым уже в метафизической позиции, которая у тебя оказывается первой. Отрешенный же, о котором вслед за Проклом говорю я, трансцендентен даже по

отношению к самому этому кругу «всеединства».[14] Он трансцендентен по отношению к актуально бесконечной совокупности всей реальности вообще, а значит, по отношению к метафизическому универсуму как таковому, включающему как бытийственное, так и сверхбытийственное измерение.

– Но ведь за пределами универсума ничего нет! – воскликнут Гегель с Шеллингом.

– Конечно, нет! – отвечу я. Ведь такова принятая нами дефиниция универсума.

– Значит, тот *X*, который якобы находится «за пределами» беспредельного универсума, не существует!

---

[14] По Шеллингу, три формы абсолютного духа образуют «всеединство» (*Alleinheit*) потому, что исчерпывают собой все *модальности* ***бытия***: (1) возможное бытие, (2) актуальное бытие и (3) духовное бытие, т. е. бытие самого можествования как такового (= сущая возможность (*possest*) Кузанского, или сущая мочь; в одноименном трактате Кузанский едва ли поднимается выше понятия духовного бытия, т. е. третьей формы шеллинговского абсолютного духа). Прежде всего, разумеется, это формы бытия самого абсолютного духа как такового. Однако если учесть, что, по Шеллингу, всякое «прочее», «иное», тварное бытие, выступающее как отличающееся от собственного бытия абсолютного духа, само как бы «соткано» из форм этого его собственного бытия, то получится, что вне триединства, или наряду с ним, нет никакого бытия вообще. Поэтому триединство оказывается всеединством также и в этом универсальном смысле. Это значит, что свобода абсолютного духа по отношению к триединству своих форм не может заключаться в том, что он способен полагать себя в своем инобытии. Ведь из только что сказанного ясно, что даже в «инобытии» он остается в плену триединства. Его свобода по отношению к своему актуально бесконечному бытию, олицетворяемому триединством, должна быть понята как свобода по отношению к актуальной бесконечности бытия как такового. В этом смысле «сверхбытийственность» абсолютного духа, понимаемая как его свободная дистанцированность от актуально бесконечного бытия в универсальном смысле, может быть мыслима только как его абсолютное, ***актуально бесконечное небытие***. Во всем универсуме нет такого бытия, по отношению к которому Отрешенный не выступал бы как небытие.

– Именно не существует!

– Так значит, твой Отрешенный не существует?

– Да, он не существует, – скажу я. – Смысл его Отрешенности во всяком случае лежит за пределами существования. Но именно поэтому он и только он оказывается Тем, Кто *может* существовать свободно (*der zu sein Vermögende*). К Отрешенному же как таковому категория бытия в принципе (и именно поэтому – «никоим образом») не применима. Более того, не применима к нему даже категория отрешенного от бытия единства, ибо он как таковой стоит выше и этого единства.

– Значит ли это, что Отрешенный и в самом деле не существует никоим образом?

– Да, значит, если только это небытие понимать не как простое отрицание бытия и не как гегелевское отрицание отрицания, а именно как абсолютную отрешенность.

§ 2. Основные понятия шеллинговской концепции триединства абсолютного духа

Концепцию триединства Шеллинг строит именно для того, чтобы осмыслить абсолют в качестве свободного субъекта бытия. Задача, которую здесь ставит перед собой Шеллинг, – это понять, как должен быть устроен абсолют в себе самом, чтобы быть Тем, Кто может сотворить бытие действительно свободно.

1. Первая форма абсолютного духа, в лице которой он выступает в качестве *Могущего быть*

Шеллинг исходит из того, что свободно сотворить бытие может лишь такая реальность, которая сама по себе выше бытия. Она – над бытием. Бытие, которое она *может сотворить* (активное можествование, или можествование как таковое), но еще не сотворила,

выступает в этой позиции как возможное бытие (пассивное можествование, или возможность). Позицию до полагания бытия я в предыдущих книгах назвал первой метафизической позицией.[15] В самом общем виде бытие как объект возможного полагания есть не что иное, как собственное бытие абсолюта. Поэтому абсолют как субъект, способный свободно положить свое бытие, в первой метафизической позиции выступает как *Тот, Кто может быть*, или *Могущий быть.* Обращаю внимание читателя на то, что речь идет не о Могущем быть *иным*, а просто о Могущем быть как таковом. Поэтому нас здесь прежде всего интересует раскрытие *универсальной* логико-метафизической определенности самого понятия Могущего быть. Это значит, что мы должны рассматривать это понятие в его абсолютном, а не относительном значении. Иначе говоря, речь должна идти не о Том, Кто может свободно положить себя в качестве некоторого *другого* бытия, будь то бытие мира как такового или бытие, представляющее собой домировую совокупность метафизических причин (шеллинговская вторая метафизическая позиция), из которых, по Шеллингу, уже с необходимостью проистекает мировой процесс. Мы ищем Того, Кто может свободно положить бытие как таковое, а значит, и свое собственное бытие. По отношению к своему возможному бытию Могущий быть выступает как *Тот, Кого еще нет*, как *Еще-не-Сущий* и уже в этом смысле – как *Ничто.* Он – *Тот, Кто будет*, причем будет лишь в том *случае*, если на то будет его воля. Он – Тот, Кто может быть, а может и не быть. Этот последний момент чрезвычайно важен для Шеллинга. Дело в том, что в его понимании поистине может быть лишь *Тот, Кто может не быть.* Спо-

[15] В ходе дальнейшего изложения будет показано, что на самом деле эта позиция выглядит первой лишь в шеллинговском контексте.

собность не быть есть для абсолюта условие возможности быть свободно, т. е. быть так, чтобы его собственное бытие было результатом свободного произволения. Нас не устроит здесь ни голая фактичность, или данность, бытия, ни то, что оно имело бы место в силу некой необходимости, будь то необходимость физическая, логическая, метафизическая и проч. Тем самым мы обозначили основные черты первого определения искомого «носителя» абсолютной свободы, согласно которому это – Могущий быть.

2. Переход ко второй форме абсолютного духа

Способность быть, или силу к бытию, мы поначалу, как указывает Шеллинг, мыслим как нечто непосредственное, ибо мы пока что не имеем перед нашим умственным взором никакого иного содержания, кроме самого этого можествования быть. Но это, по Шеллингу, означает, что Могущий быть для того, чтобы и в самом деле быть, не нуждается ни в чем, кроме самого этого своего можествования. И здесь Шеллинг вводит понятия воли и воления, играющие в его дальнейшем рассуждении принципиально важную роль: Могущий быть, для того чтобы быть, не нуждается ни в чем, кроме воления, т. е. между его небытием и его бытием нет ничего, кроме воления (акта воли). Точнее говоря, *его воление и есть его бытие*. В своей возможности бытия Он есть *покоящаяся* воля (потенция) и уже тем самым – *небытие*, а в своем *действии, т. е. волении*, он обретает *бытие*, которое есть не что иное, как *акт воли*. Бытие, по Шеллингу, есть воление как активизированная, как бы «воспламенившаяся» воля, а небытие – не-воление как воля покоящаяся. Переход от небытия к бытию есть, таким образом, лишь переход от не-воления к волению. И вот здесь, как указывает Шеллинг, умозрение сталкивается с одной принципиальной трудностью. Дело в том,

что то *непосредственное можествование быть*, с которым мы имеем дело на данном этапе рассуждения, при более пристальном рассмотрении оказывается совсем не тем, что мы на самом деле хотим получить. Шеллинг хочет показать, что в этом своем определении абсолют еще не может быть назван Тем, Кто свободен как быть, так и не быть, т. е. Тем, Чей переход в бытие, если он совершается, есть переход не вынужденный, а свободный. Дело в том, что если бы абсолют был полностью тождествен этой непосредственной потенции бытия как таковой, то для него, по Шеллингу, было бы совершенно *естественным* переходить в бытие. У него не было бы «выбора», совершать этот переход или нет, поскольку мы пока не видим в нем ничего, благодаря чему он мог бы удержать себя от него. Воление – это «естественное» деяние воли. «Природа» воли как таковой состоит в том, чтобы не покоиться, а волить. Поэтому если абсолют не обладает в себе некой силой, с помощью которой он мог бы удержать себя от воления, то воление его окажется неизбежным, а тем самым неизбежным окажется его бытие. Такое вынужденное бытие нас здесь, однако не устраивает. Можествование быть, если понимать его только как волю, окажется своей противоположностью, а именно – *принужденностью к бытию*. Это значит, что истинное можествование быть мы должны мыслить опирающимся не только на волю как потенцию бытия.

Для понимания того, почему Шеллинг вводит второе определение абсолюта, важно еще и следующее его рассуждение. Уже в силу вышесказанного непосредственная потенциальность воли как таковая не может, по Шеллингу, быть свободным источником бытия. Более того. Если бы мы попытались представить себе реальность, метафизическая определенность которой сводилась бы только к такой потенциальности, то по-

терпели бы неудачу. Дело в том, что такая реальность всегда оказывалась бы перед нашим взором – «непредмыслимым образом» – уже перешедшей в бытие. «Природа» воли состоит в волении, и если нет ничего, что могло бы удержать волю от перехода в воление, то тогда ее даже мысленно нельзя фиксировать в состоянии, предшествующем такому переходу. Это состояние оказывается лишь метафизической фикцией. Поэтому «налицо» мы имели бы лишь такой «результат» перехода воли в воление, в котором форма результата опять-таки являлась бы лишь фикцией, ибо оказалось бы, что воли, предшествовавшей волению, не было «никогда», а всегда было и есть лишь воление, тождественное бытию. Бытие это было бы даже не результатом некоего необходимого перехода, а просто голой данностью, как бы поглотившей свое собственное начало. Поэтому если мы хотим мыслить бытие не как слепую данность, а как результат свободного полагания, то нам придется допустить, что абсолют – это нечто большее, чем только Могущий быть.

Именно поэтому, по Шеллингу, нам следует найти вторую форму абсолютного духа.

3. Вторая форма абсолютного духа, в лице которой он выступает в качестве *чисто Сущего*

Такой формой у Шеллинга оказывается *чистое бытие*, или чистый акт. Абсолютный дух в этой форме есть *чисто Сущий*. И вот здесь шеллинговская концепция наталкивается на весьма серьезные трудности.

Чтобы осознать *первую трудность*, предлагаю обратить внимание на следующее. Предыдущее изложение я намеренно построил так, что *категория бытия была в нем взята в самом широком, универсальном смысле*. Это, по моему мнению, соответствует исходной установке самого же Шеллинга. И вот теперь получается, что для

того, чтобы осмыслить то, как возможна свобода абсолюта по отношению к бытию, нам приходится допустить, что он в самом себе, «до» перехода в бытие, есть не только чистая потенция, или воля, но уже также… опять-таки бытие. Разрешение этого парадокса, которое мы находим у Шеллинга, оказывается не только довольно тривиальным, но и неадекватным его же собственному гениальному замыслу. Шеллинг «выкручивается» здесь следующим образом. Чистое бытие абсолютного духа – это одно, а то бытие, которое он может свободно положить – другое. Это последнее Шеллинг называет также «действительным» бытием, или бытием мира. Именно введение второго определения абсолюта как чисто Сущего вынуждает Шеллинга расколоть категорию бытия на «действительное» бытие и сверхбытие, что позволяет ему закрыть глаза на проблему свободы абсолюта по отношению к бытию вообще и сосредоточить внимание на осмыслении его свободы по отношению к возможному *инобытию* абсолюта. Последствия такого маневра, однако, на самом деле являются весьма тяжелыми для его же собственной концепции.

Вторая трудность состоит здесь в том, что тот чистый акт, о котором Шеллинг говорит как о второй форме абсолютного духа, является не менее «изначальным», чем первая форма. Эта изначальность чистого акта имеет настолько фундаментальный характер, что Тот, Кто есть до бытия, уже всегда, с самого начала и как бы «без своего участия» („ohne sein Zutun“)[16], есть во втором своем определении чисто Сущий. Это определение, таким образом, имеет для Того, Кто есть до бытия, характер непосредственной данности, а точнее – пред-данности. Спрашивается поэтому, а чем же эта пред-данность отличается от «непредмыслимой»

[16] *Schelling F. W. J.* Sämmtliche Werke. Stuttgart und Augsburg, 1856–1861. Zweite Abteilung. Bd. 1–4 (далее – SW_2). Bd. 3. S. 211.

данности бытия той метафизически нелегитимной псевдореальности, о которой мы только что говорили и которую Шеллинг отождествляет со столь презираемой им субстанцией Спинозы? Ответ: в принципе ничем. И в самом деле, здесь, пожалуй, тоже было бы уместным выражение *«непредмыслимым образом» (оказавшийся сущим)*. Ведь подобно тому, как могущая быть (= волить) воля, положенная лишь непосредственным образом, не имела бы в себе силы удержать себя в потенциальном состоянии и всегда уже оказывалась бы перешедшей в воление, т. е. в актуальное бытие, так и Могущий быть, имеющий в своем втором определении в качестве чисто Сущего опору, позволяющую ему сохранять потенциальность в отношении *ино*бытия, отнюдь не полагает свое изначальное чистое бытие неким свободным актом, а всегда уже оказывается увязшим в этом бытии, как бы «застающем» его «врасплох». Ни о какой свободе абсолюта по отношению к собственному бытию здесь, разумеется, нет и речи. Оно выступает как бытие абсолютно необходимое. Однако сам же Шеллинг считает понятие о таком бытии совершенно непригодным для постижения абсолюта. При этом все же чистое бытие выступает как форма абсолютного духа, которую сам он не полагает. Оно у Шеллинга вообще не является *объектом можествования*. В данном контексте метафизической позиции, которая имела бы место «до» чистого бытия, не существует. Даже в первой своей форме, т. е. в качестве чистой, т. е. не замутненной волением, воли, абсолютный дух не занимает положения «перед» чистым бытием, или «до» него. Первая форма метафизически не предшествует второй. Они существуют вместе изначально. Здесь важно помнить о том, что воление, олицетворяемое второй формой, отнюдь не есть результат перехода в воление первой формы. Такой переход происходит

лишь в том случае, если абсолютный дух решает перевести все три свои формы в инобытие, т. е. установить вторую метафизическую позицию. *Воление, имеющее место в первой позиции, – это изначальное воление, вообще не являющееся результатом перехода от воли к волению.* Напротив, предназначение этого воления состоит в том, чтобы первая форма абсолютного духа, чистая воля, оставалась таковой, т. е. сохраняла свою потенциальность, не переливалась в бытие, становясь актом, а оставалась в абсолютном покое. В этом смысле вторая форма – это сила покоя для первой формы. Если вспомнить о том, что актуализированная, т. е. перешедшая в воление, воля, есть не что иное, как бытие, то уже можно сказать, что *вторая форма олицетворяет собой силу небытия абсолютного духа.* Благодаря ей он удерживает свою волю именно в качестве воли. И вот эта сила небытия в развиваемом здесь Шеллингом контексте оказывается тождественной собственному «непредмыслимому»… – опять-таки бытию абсолютного духа. Получается, что картина, в которой абсолютный дух столь завидным образом владеет своей волей, удается Шеллингу лишь за счет того, что он вводит в его описание такой момент, который сам уже вроде бы отнюдь не находится во власти абсолютного духа: это некое абсолютно изначальное *непроизвольное воление*, которому не предшествует не только воля, но и даже сам абсолютный дух, – коль скоро мы соглашаемся с тем, что это воление имеет место без его «участия». Таким образом, как первая форма абсолютного духа (воля, чистая потенция), так и вторая (воление, чистое бытие) в данном контексте выглядят имеющими настолько «изначальный» характер, что задача понять их самих в качестве результата свободного полагания кажется неразрешимой и даже некорректной. Посмотрим теперь, не меняется ли ситуация с переходом к третьей форме.

4. Третья форма абсолютного духа, в лице которой он выступает как *«поистине»* *Могущий быть*

Абсолютный дух предстает как единство воли и воления. Он есть воля, и *вместе с тем* он есть воление. Воление и воля отличаются друг от друга, воля не есть воление, и воление не есть воля, они противоположны друг другу, и вместе с тем они ***суть*** *одно и тоже*, ибо *их бытие на самом деле принадлежит не им, а абсолютному духу*. Если мы говорим, что они – суть, то это неадекватное выражение. В своем бытии они – это уже не они как таковые, а абсолютный дух. Они – формы именно *его* бытия. Единство первых двух форм бытия абсолютного духа в концепции Шеллинга выступает как *можествование быть как таковое*. Фиксированное «для себя», оно выступает как третья форма абсолютного духа. Благодаря единству первой и второй форм своего бытия абсолютный дух способен удерживать свою волю от перехода в воление, а тем самым – удерживать себя от полагания своего инобытия, экстремальной внемировой формой которого является метафизическая позиция, которая в шеллинговской системе координат выступает в качестве второй. Поскольку же из второй позиции уже с необходимостью проистекает мировой процесс, то получается, что *в силу единства первой и второй форм абсолютный дух может воздерживаться от полагания мира*. Это значит, что он *может не быть в качестве мира*. Тем самым соблюдено фундаментальное условие свободного полагания, состоящее в том, что оно может совершаться только Тем, Кто может этого не делать.

Нетрудно заметить, что дело выглядит так, как будто бы мы на самом деле только что описали не триединство, а двуединство. И в самом деле, почему мы должны считать единство чистой воли и чистого воления третьей формой абсолютного духа? Это еще одна

фундаментальная трудность шеллинговской концепции триединства. Справедливости ради надо, однако, заметить, что с этой трудностью фактически сталкивается любая концепция единства субъекта и объекта, восходящая по крайней мере к Аристотелю. Полностью в ее плену находится и гегелевское учение об абсолютном духе.[17] Однако Шеллинг все же пытается зафиксировать это единство именно в качестве третьей формы и построить систему не двуединства, а триединства.[18] В чем же здесь дело? Неужели только в том, что таким образом Шеллинг пытается «подогнать» свою концепцию под христианскую догму? Посмотрим.

Внимательный читатель мог бы заметить, что единство первых двух форм абсолютного духа я не стал вслед за Шеллингом называть: «могущее быть как таковое», а сказал: «можествование быть как таковое». Я сделал это намеренно, и вот почему. В шеллинговском изложении эти формы описываются существительными среднего рода: первая форма – это «непосредственно могущее быть», вторая – «чисто сущее», а третья – «могущее быть как таковое». Сам абсолютный дух в лице первой формы есть «непосредственно Могущий быть», в лице второй – «чисто Сущий», а в лице третьей – «Могущий быть как таковой». Чтобы придать своей концепции триединства видимость смысловой самодостаточности, призванной символизировать логико-метафизическую самодостаточность абсолютного духа, Шеллинг в дальнейшем изложении убирает указание на возможное (ино)бытие и вводит другие обозначения: абсолютный дух в первой форме – это «в-себе-

---

[17] См. об этом, напр.: *Splett J.* Die Trinitätslehre G. W. F. Hegels. Freiburg – München, 1984. S. 145 ff.

[18] См.: *Кричевский А. В.* Триединство или двуединство? // *Он же.* Образ абсолюта… С. 155–164.

сущий» дух, во второй – «для-себя-сущий» дух, а в третьей – «у-себя-сущий» дух. При этом становится видно, что одно дело формы бытия абсолютного духа: (1) «в-себе-бытие», (2) «для-себя-бытие» и (3) «у-себя-бытие», а другое – сам абсолютный дух, облекающий себя в эти формы и тем самым становящийся (1) «в-себе-Сущим», (2) «для-себя-Сущим» и (3) «у-себя-Сущим».

► Здесь я хочу высказать следующее соображение. ***Логико-метафизическая «отвязка» понятия абсолютного духа от понятия триединства только и делает впервые возможным само понятие триединства***. Попробую разъяснить это так. Что значит фиксация синтеза первой и второй формы абсолютного духа в качестве третьей формы? Это прежде всего значит, что синтез этот, будучи фиксирован «для себя», не только не есть ни первая форма, ни вторая, ни их простая «сумма», но он уже не есть даже то самое духовное «целое», моментами которого являются первая и вторая формы и которое по своей логико-метафизической структуре фактически тождественно *гегелевскому* абсолютному духу. Хотя бы уже поэтому получается так, что в силу фиксации этого синтеза «для себя» он сразу же оказывается как бы за пределами самого же себя. При этом гегелевское двуединство обращается в шеллинговское триединство. Переход от двуединства к триединству определяется прежде всего стремлением отличить само единство как таковое от соединяемых в нем моментов. Если допустить, что как первая, так и вторая формы в себе же самих опять-таки оказываются двуединством, то фиксация самого единства как некой третьей реальности означает *дистанцирование от двуединства*, представленного под знаком как первой формы, так и второй. Но это в свою очередь значит, что имеет место дистанцирование от двуединства как такового. Именно в силу этого дистанцирования единство

в двуединстве может быть фиксировано «для себя» и предстать в качестве третьей формы. Третья форма выступает здесь как результат *трансцендирования двуединства*. Теперь примем во внимание то обстоятельство, что *в рамках онтологического* измерения аффирмативное бытие предстает как раз не как триединство, а только как двуединство. При этом трансцендирование двуединства есть необходимое условие возможности фиксации третьей формы абсолютного духа в качестве таковой. Это значит, что третья форма возможна лишь в силу трансцендирования аффирмативного бытия, хотя сама она как таковая все еще является формой этого бытия, причем такой формой, в которой, по Шеллингу, абсолютный дух выглядит как такой дух, который *не может не быть* духом. Однако трансцендирование аффирмативного бытия означает, что та сила, которая может фиксировать единство первой и второй форм в качестве третьей формы, – это уже не что иное, как сила абсолютного небытия. Сама по себе эта сила, разумеется, не привязана и к третьей форме: абсолютный дух «не может не быть духом» не сам по себе, а только в лице третьей формы своего бытия. Иначе говоря, абсолютный дух не может не быть духом лишь постольку, поскольку он облекает себя в третью форму своего бытия. При этом *отличая* свою третью форму, т. е. форму духовности, в качестве таковой от двух других своих форм и тем самым полагая триединство своего бытия, абсолютный дух как раз и выступает как сила, трансцендентная по отношению к самому же этому триединству. Таким образом, когда Шеллинг формулирует тезис о третьей форме, а «затем» утверждает свободу абсолютного духа также и по отношению к ней, то на самом деле это всего лишь две стороны одного тезиса. Поэтому *триединство* аффирмативного бытия само по себе, или, точнее, *самим собой*, уже фактиче-

ски указывает в концепции позднего Шеллинга на абсолютное небытие как условие его, триединства, возможности.

Выделение третьей формы абсолютного духа совпадает с усмотрением фрактальной структуры предстающего перед умозрением триединства. При этом третья форма не только такова, что она, как и первые две, есть *три*единство в себе же самой, но она есть триединство, уже положенное под знаком *единства*. Это возможно лишь в силу этого единства *как такового*. Сама по себе она и трансцендентна триединству, и имманентна ему. При этом момент ее трансцендентности возможен лишь в силу трансцендентности как таковой. Но *чья* же это трансцендентность? Это – трансцендентность единства, абсолютно отрешенного от моментов, это единство образующих. Это, собственно, уже не единство, а Единое как таковое, а точнее – Единый как таковой, который в триединстве парадоксальным образом присутствует именно в свое абсолютной отрешенности, оставаясь трансцендентным по отношению к нему. Триединство тем самым оказывается возможным именно как результат метафизического «прорыва»[19] абсолютного Единого в бытие. Это, однако, такой «прорыв», которым «впервые» только и полагается само бытие как таковое. Единство метафизических моментов, конституирующих триединство, т. е. единство триединства, или, что то же самое, духовное единство аффирмативного бытия, или, что здесь опять-таки то же самое, единство *сущего Единого*, – это не что иное, как присутствие в бытии абсолютного Единого, т. е. Единого как такового. В этом смысле само аффирмативное бытие оказывается

[19] Об этом прорыве мы еще поговорим специально в главе, посвященной Майстеру Экхарту.

возможным лишь в силу этого присутствия, т. е. в силу присутствия в нем, бытии, абсолютного Ничто. Получается, что в данном контексте третья форма конституируется таким образом, что ее облик как бы указывает на присутствие в триединстве безусловно абсолютного Единого, который сам по себе от этого триединства совершенно свободен. В силу этого намеченная Шеллингом концепция триединства в целом уже может рассматриваться как своего рода «доказательство» абсолютного *небытия* Бога. ◄

Пока мы говорили о воле, волении и их единстве, мы оставались в рамках двуединства, ибо единственной доступной нашему взору реальностью был синтез воли и воления. Но как только мы начинаем понимать, что сам этот синтез еще не есть абсолют, а всего лишь форма бытия абсолютного духа, то тогда мы можем говорить об *абсолютном духе, сущем в качестве воли, в качестве воления и в качестве их единства*. Поэтому дело обстоит не так, как это на первый взгляд выглядит у Шеллинга: сначала описание двуединства, затем – безусловно выглядящая насильственной – фиксация этого единства «для себя» в качестве третьей формы и, наконец, кажущееся уже совсем непостижимым – утверждение трансцендентности абсолютного духа по отношению к трем формам его бытия. На самом же деле, когда Шеллинг указывает на свободу и тем самым на метафизическую дистанцированность абсолютного духа по отношению к своим формам, то он именно самим этим указанием как бы поворачивает перед нашим взором «магический» смысловой кристалл понятия об абсолюте таким образом, что двуединство обращается в триединство. В свете сказанного получается, что то «непосредственно могущее быть», о котором у Шеллинга речь идет в начале изложения, это на самом

деле вообще не субъект, а всего лишь одна из форм *бытия* искомого субъекта, а именно – *можествование быть*. Принимая эту форму, абсолютный дух делает себя «Могущим быть», или, что то же самое, «в-себе-*Сущим*», или, что опять-таки то же самое, «в-себе-сущим *духом*». Принимая вторую форму, он делает себя «чисто Сущим», или «для-себя-Сущим» = «для-себя-сущим духом», а принимая третью – «Могущим быть как таковым» = «у-себя-Сущим» = «у-себя-сущим духом». Третья же форма как таковая – это опять-таки еще не можествование быть в абсолютном смысле, а всего лишь форма *бытия* могущим быть, причем субъектом этого бытия является, а точнее – *может* являться – абсолютный дух как сила, сама по себе трансцендентная по отношению даже к этому бытию. Сказанное можно резюмировать следующим образом. *Во-первых*, если рассматривать аффирмативное бытие *само по себе*, то оно как таковое будет представлять собой не триединство, а двуединство. При этом, однако, само по себе оно метафизически не самодостаточно, ибо не способно властвовать над собой. В этом смысле верно и то, что двуединое аффирмативное бытие как таковое есть метафизическая фикция. *Во-вторых*, аффирмативное бытие, постигаемое как сущее лишь в силовом поле трансцендентной по отношению к нему и лишь облекающейся в него «реальности», на наших глазах обращается в триединство. *В-третьих*, понятие триединства оказывается возможным только при допущении, что субъект триединства трансцендентен по отношению ко всем трем его моментам. Этот субъект триединства как раз и есть Тот, Кто поистине *может* быть.

§ 3. Могущий быть как субъект актуально бесконечного можествования

Итак, мы уже могли убедиться в том, что понятие могущего быть выражает центральную интуицию философии позднего Шеллинга, на которой держится и вокруг которой вращается вся выстраиваемая Шеллингом система категорий его так называемой «позитивной» философии. Формально исходным пунктом восхождения к этому понятию в «философии откровения» является *бытие мира*. Вопрос, с которого начинается главное рассуждение Шеллинга, состоит в том, каким образом мы должны мыслить абсолют сам по себе, чтобы понять мир как его творение, т. е. как результат свободного творческого акта. На первый взгляд дело выглядит так, что понятие могущего быть должно описывать отношение абсолюта к этому акту и его результату, т. е. бытию мира. Фактически оно вводится Шеллингом *прежде всего* именно для этого. Однако на самом деле и в конечном счете здесь речь идет о свободе абсолюта по отношению к бытию как таковому. Именно эта тема *предвосхищается* в рассуждениях Шеллинга о свободе абсолюта по отношению к миру, хотя, разумеется, она не может быть исчерпана ими. Можно было бы сказать, что отношение абсолюта к бытию мира является как бы метафизически-символической тенью его отношения к бытию как таковому. Основные фигуры мысли, оттачиваемые Шеллингом прежде всего в размышлениях о свободе абсолюта сотворить мир, обретают свой окончательный смысл только на уровне проблемы свободного полагания абсолютом самого себя. Иначе говоря, *Тот, Кто может сотворить мир, должен быть постигнут в качестве Того, Кто может сотворить самого себя.* В явной форме Шеллинг такую установку не высказывает. По моему мнению, он не делает этого именно потому, что последовательное ее проведение в

конечном счете приводит нас к пугающей интуиции абсолютного Ничто, перед лицом, – или, если угодно, на метафизическом фоне, – которого черты абсолюта, описанные Шеллингом в его учении о триединстве, с одной стороны, впервые собираются в искомый уникальный облик свободного субъекта абсолютного можествования, а с другой стороны, как бы полностью угасают, ибо в конечном счете оказывается, что субъект этот сам находится во власти абсолютного Ничто, трансцендентного даже по отношению к самому триединству как таковому. Здесь разрабатываемая Шеллингом диалектика триединства бессильна в принципе, ибо получается, что само триединство как таковое опять-таки должно быть осмыслено как результат свободного полагания. И все же шеллинговская концепция триединства ориентирована именно в этом направлении. Это значит, что она направлена на свое собственное преодоление. Ведь само учение о могущем быть, для разработки которого фактически и понадобилась Шеллингу эта концепция, выводит умозрение за ее пределы.

В свете вышесказанного важно помнить о том, что в размышлениях Шеллинга о субъекте бытия, свободном по отношению к бытию и творящем это бытие, присутствует универсально метафизическое измерение, заставляющее нас задуматься над тем, насколько применима та или иная мыслительная фигура, описываемая здесь Шеллингом, для осмысления отношения абсолюта не к какому-либо, – говоря словами Шеллинга, – «действительному», или, что здесь для Шеллинга то же самое, мирскому бытию, и вообще не к какому-либо так или иначе конечным образом определенному бытию, а к бытию как таковому. Поскольку же бытие как таковое, или бытие в собственном смысле, это именно собственное бытие абсолюта, то речь здесь

должна идти в конечном счете об отношении абсолюта к своему собственному бытию.

> Обыденному сознанию последнее утверждение может показаться некорректным. Ведь, казалось бы, одно дело бытие абсолюта и совсем другое – бытие конечных вещей. Поэтому под бытием вообще, или бытием как таковым, вроде бы следует понимать некое универсальное бытийное измерение, общее как для бытия абсолюта, так и для бытия конечных вещей. Это, казалось бы, как раз то измерение, в котором абсолют и самом деле не отличается от человека, а человек от чертополоха. На это замечу лишь следующее. Во всяком случае как для Шеллинга, так и для Гегеля, всякое, в том числе и конечное, бытие есть бытие абсолюта, оно принадлежит не какому-либо конечному субъекту, а именно абсолюту, является той или иной определенной формой его собственного бытия. В этом смысле вообще нет такого бытия, которое не было бытием абсолюта. В шеллинговской концепции, например, все формы бытия, образующиеся в ходе мирового процесса, являются своеобразным синтезом трех форм бытия абсолютного духа. Более того, независимо от этого процесса («вечная теогония»), «до» него (шеллинговская первая метафизическая позиция), «под» ним (вторая позиция) или «над» ним (третья позиция), сами эти формы как таковые, как каждая из них в отдельности, так и все они вместе взятые, представляют собой не что иное, как метафизические аспекты собственного бытия абсолютного духа. Это его собственное бытие как таковое, разумеется, уже не есть просто то «общее», что объединяет трансцендентную миру абсолютную вершину бытия абсолютного духа с восходящими к ней мирскими потоками конечных форм его бытия. Эта вершина имеет свой собственный облик и отличается от любого конечного бытия. Однако это последнее все

равно принадлежит именно ей, хотя она сама принадлежит только себе. Эта вершина и выступает как собственное бытие абсолюта в окончательном смысле. И именно здесь умозрению приходится сделать еще один радикальный шаг и понять, что сама эта вершина и вместе с ней все бытие без исключения находится во власти того абсолютного субъекта свободы, которого нам здесь придется обозначить даже не как абсолютный дух, а как абсолютное Ничто. Это помимо прочего означает, что речь здесь должна идти о свободе абсолюта не только по отношению к бытию в измерении «бытия вообще», в котором высшее не отличается от низшего, но о его свободе по отношению ко всей мыслимой иерархии бытия, включая и саму его актуально бесконечную вершину. <

Итак, формулируемые Шеллингом определения субъекта абсолютной свободы должны описывать его отношение именно к бытию как таковому. Одним из весомых подтверждений данного вывода можно считать шеллинговскую интерпретацию и критику так называемого онтологического аргумента.[20] Ведь должно быть ясно, что то бытие, о свободе по отношению к которому со стороны абсолюта здесь идет речь, это не бытие мира, а собственное бытие Бога.

Рассмотрим теперь тезис Шеллинга о том, что *если* Бог существует, то в этом случае он существует *необходимым*, а не случайным образом.[21] О каком «необходимом» бытии Бога здесь может идти речь? Как совместить этот тезис с установкой Шеллинга на то, чтобы

---

[20] См. *Кричевский А. В.* Критика Шеллингом онтологического аргумента // *Он же.* Образ абсолюта… С. 26–28.

[21] *Schelling F. W. J.* Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen // *Schelling F. W. J.* Sämmtliche Werke. Stuttgart und Augsburg, 1856–1861. Erste Abteilung. Bd. 1–10 (далее – SW_1). Bd. 10. S. 15.

осмыслить абсолют как силу, свободную по отношению к своему бытию? Не подвергается ли в этом тезисе эта свобода сомнению? Что означает здесь слово «если» (*wenn*)? В шеллинговском контексте смысл этого тезиса может состоять лишь в следующем. Абсолютный дух в силу триединой структуры своего «вечного» бытия может полагать инобытие своих форм, т. е. вторую метафизическую позицию, а может этого и не делать. В этом состоит его свобода по отношению к своему возможному инобытию. Однако *в том случае, если* абсолютный дух – *свободно* – полагает вторую метафизическую позицию, то вместе с тем он *необходимо* полагает также и мировой процесс, опять-таки *необходимым* теогоническим результатом которого будет бытие Бога как действительной Троицы[22]. Инобытие своих имманентных форм абсолютный дух, по Шеллингу, полагает именно свободно (в том случае, если он вообще его полагает). Однако сама метафизическая позиция, которая складывается в результате этого полагания, такова, что из нее у Шеллинга с необходимостью проистекает мировой процесс и т.д. Это, с одной стороны, значит, что свобода абсолюта вроде бы сохраняется, ибо она обитает на более высоком метафизическом уровне, чем свободно полагаемая абсолютом необходимость теогонического процесса. С другой же стороны, однако, получается, что в данном случае речь на самом деле пока еще не идет о свободе абсолюта по отношению к собственному бытию как таковому. Тем самым получается, что Шеллинг здесь не решает главную проблему, а обходит ее. И все же одним этим ходом мысли Шеллинг не ограничивается.

---

[22] См. об этом., напр.: *Кричевский А. В.* «Позитивное» изложение концепции абсолютного духа // *Он же.* Образ абсолюта… С. 108–127.

Главная интуиция, определяющая шеллинговскую критику онтологического аргумента состоит в другом. Для Шеллинга важно показать, что на уровне понятия *абсолютно необходимо сущей реальности*, выше которого, по его мнению, так и не поднимается онтологический аргумент, умозрение на самом деле все еще топчется на краю пропасти, отделяющей его от понимания абсолюта как *могущего быть*. Однако для Шеллинга Тот, Кто может быть, – это *прежде всего* тот, кто может *не быть*. Способность не быть – это именно то качество, в силу которого обладающий им субъект обладает свободой по отношению к бытию. Как раз этого качества напрочь лишено то абсолютно необходимое существо, которое, по Шеллингу, является пределом метафизических мечтаний сторонников онтологического аргумента. Это существо по сути оказывается тем, что *не может* не быть, а потому *вынужденно* быть. Его бытие поэтому несвободно, оно лишено по отношению к нему той метафизической дистанции, которая давала бы ему возможность «видеть» его, оно «слепо» и беспомощно по отношению к этому бытию и является не господином его, а рабом. Но тот, кто не властвует над своим собственным бытием, не может быть подлинным творцом и какого бы то ни было «иного» бытия. Едва ли такая реальность может именоваться Богом.

§ 4. Трансцендентность абсолютного духа по отношению к триединству своих имманентных форм

Фрактальная структура триединства форм абсолютного духа, – выражающаяся в том, что каждая из них, если мы попытаемся рассмотреть ее в отдельности, опять-таки в себе самой предстает перед нашим умственным взором как единство трех форм (SW_2, Bd. 3, S. 239, 260), и т. д. «до бесконечности», – как таковая,

казалось бы, указывает на неизбывность парадигмы триединства в шеллинговской концепции абсолютного духа. Но можно ли считать саму эту неизбывность абсолютной? Посмотрим. Итак, в соответствии с указанной структурой каждая форма абсолютного духа, взятая сама по себе, опять-таки оказывается триединством. Тем самым мы сначала получаем три триединства, или $\mathbf{T}^2$, затем трижды три триединства ($\mathbf{T}^3$) и так далее, так что впадаем в дурную бесконечность $\mathbf{T}^\infty$. Удовлетвориться *такой* бесконечностью означало бы согласиться с тем, что абсолютный дух как таковой *по отношению к своим формам не свободен.* Но, по замыслу Шеллинга, так дело обстоять не должно. Абсолютный дух должен быть постигнут как свободный и, соответственно, трансцендентный даже по отношению к формам своего собственного бытия (см. SW_2, Bd. 3, S. 256).

В двенадцатой лекции по «философии откровения» Шеллинг в явной форме выражает мысль о том, что абсолютный дух должен быть постигнут как не привязанный ни к одной из форм своего бытия. Прежде всего это значит, что он не привязан ни к одной из этих форм, взятых в отдельности. Здесь может показаться, что представление об имманентности абсолютного духа по отношению к триединству можно было бы еще попытаться спасти с помощью софизма, подобного следующему: «В лице первой формы абсолютный дух свободен по отношению ко второй и третьей форме, в лице второй – по отношению к первой и третьей, а в лице третьей – по отношению к первым двум».[23] Ясно, однако, что здесь мы имели бы лишь некое бытийственное «вращение» абсолютного духа, полностью находящегося в плену аффирмативного круга своего бытия. Более того, коль скоро, как мы знаем, «в отдель-

[23] См. об этом также: *Кричевский А. В.* Абсолютный дух сквозь лики триединства… С. 182.

ности» каждая из форм абсолютного духа опять-таки представляет собой триединство, то получается, что абсолютный дух может быть свободен по отношению к какой-либо одной своей форме лишь в том случае, если он свободен и, соответственно, трансцендентен по отношению к их триединству как таковому, а значит – по отношению к своему собственному аффирмативному бытию. При этом его свобода по отношению к *третьей* форме имеет особый характер. Дело в том, что третья форма абсолютного духа, в которой он полагает свое бытие в качестве «у-себя-сущего» духа, не только, будучи фиксированной как *третья*, подобно первым двум оказывается в себе самой триединством, а уже явно и по самому своему предназначению *олицетворяет* собой *для себя сущее* духовное единство первых *двух* форм. Поэтому непривязанность абсолютного духа к третьей форме уже *явным образом* означает вместе с тем его свободу по отношению ко всем его формам, вместе взятым. «Вместе взятые», эти формы представляют собой не что иное, как аффирмативное бытие абсолютного духа. Казалось бы, логико-метафизическое строение *сущего* абсолютного духа в концепции Шеллинга в принципе аналогично гегелевскому описанию. Эта аналогия, правда, кончается сразу, как только гегелевское двуединство уступает место шеллинговскому триединству. Фундаментальное отличие шеллинговского абсолютного духа от гегелевского состоит, далее, в том, что первый не нуждается в действительном «инобытии», причем именно потому, что он сам, в себе самом, уже представляет собой триединство. Однако подлинная метафизическая пропасть, которая отделяет шеллинговский абсолютный дух от гегелевского, определяется тем, что у Шеллинга он оказывается *трансцендентным по отношению к самому триединству своего аффирмативного бытия*. Это значит, однако, что он

трансцендентен по отношению к бытию как таковому, ибо *аффирмативное бытие абсолютного духа охватывает собой актуально бесконечную тотальность бытия, в принципе исчерпывающую онтологическое измерение универсума*. Это означает в свою очередь, что такая трансцендентность абсолютного духа – это не что иное, как его абсолютное *небытие*. Именно это небытие представляет собой, однако, помимо прочего и условие возможности *свободного* бытия абсолютного духа *в качестве* триединства своих форм. Поэтому *только* ***Не-сущий*** *действительно может быть подлинным субъектом аффирмативного бытия абсолютного духа*.

– Но позволь, – может возразить здесь читатель. – Ведь в этой же лекции Шеллинг указывает на то, что «совершенный дух» все же не может считаться чем-то *четвертым* (SW_2, Bd. 3, S. 259). Поэтому *нет* никакой такой реальности *X*, на которую ты здесь намекаешь, говоря о трансцендентности абсолютного духа по отношению к своим формам. Ведь Шеллинг запрещает нам даже думать о неком таком «четвертом», которое – как некая *особая* реальность – существовало бы «помимо», или, если угодно, «за пределами» (außer) трех указанных моментов абсолютного духа: «Дух, – говорит Шеллинг, – никоим образом не существует помимо этих трех, он есть лишь не что иное, как эти три формы, равно как и эти последние суть не что иное, как сам дух» (ibid.).

– Разумеется, – отвечу я, – никакой реальности *X*, трансцендентной по отношению к триединству, и в самом деле *не существует*. За пределами триединства, тождественного у Шеллинга всеединству актуально бесконечного бытия абсолютного духа, «заканчивается» бытие как таковое. *Существует* абсолютный дух только в триединстве своего аффирмативного бытия. И все же трансцендентность абсолютного духа по отношению к

формам своего бытия не может сводиться лишь некому «вращению» в круге триединства, ибо такое вращение, как мы видели, не могло бы даже означать непривязанности абсолютного духа к каждой из трех его форм в отдельности, и уж тем более оно не могло бы означать его свободу по отношению к самому этому кругу как таковому. Ведь поскольку, как в этом же пассаже отмечает Шеллинг, абсолютный дух в каждой их этих трех своих форм есть «целый», т. е. опять-таки триединый дух, то приходится, – говоря, правда, уже о том, о чем сам Шеллинг молчит, – признать, что свобода абсолютного духа по отношению к какой-либо *одной* его форме не может объясняться некой метафизической дистанцией, которую он якобы занимает, обладая бытием в качестве *другой* формы, ибо эта другая все равно будет иметь первую форму в себе же самой. Иначе говоря, *в силу фрактальной структуры триединства свобода абсолютного духа по отношению к какой-либо одной его форме возможна лишь в том случае, если он свободен по отношению к триединству как таковому*. Тот *X*, на который пытаюсь указать я, – это как раз Тот, Кто свободен именно в этом смысле. Такая свобода подразумевает, однако, *абсолютное небытие*, т. е. трансцендентность по отношению к актуально бесконечной тотальности бытия, а значит, отрешенность от бытия как такового. Именно в этом актуально бесконечном небытии коренится абсолютное можествование. В этом особом смысле Тот, Кто трансцендентен триединству, и в самом деле не существует. Но именно это небытие дает Ему силу свободно «навлекать на себя» аффирмативное бытие, или «облекать» себя в него, и тем самым не просто *быть* триединством, а *свободно* быть *в качестве* триединого абсолютного духа.

Я уже высказал соображение о том, что фиксация аффирмативного синтеза первой и второй форм

абсолютного духа, представляющая этот синтез в виде его третьей формы, – или, иначе говоря, *отличение* духовной формы абсолюта от двух других его форм, – и утверждение трансцендентности абсолютного духа по отношению ко всем трем формам его бытия, есть в концепции Шеллинга некое единое мыслительное действие. Дело в том, что третья форма абсолютного духа – это такое единство, которое в логико-метафизическом отношении все еще зависит от моментов, его образующих. Оно конституируется именно этими моментами. Это не единство как таковое, а единство первых двух форм абсолютного духа. Если рассматривать это единство как «целое», т. е. как духовную тотальность, или синтез, первых двух форм, то становится ясно, что «наряду» с этим синтезом никакие формы абсолютного духа существовать не могут. Перед нашим взором окажется поэтому всего лишь двуединство. В качестве силы, которой единство двуединства может быть отличено от моментов, его составляющих, может, как это ни парадоксально, утвердить себя лишь сила абсолюта как Единого, отрешенного от бытия. Это – сила единства, не зависящая от моментов, его составляющих. В тот момент, когда мы начинаем видеть, что синтез первых двух форм абсолютного духа держится именно отрешенной от бытия силой абсолютного Единого, мы в этом синтезе начинаем замечать и само отрешенное присутствие абсолютного Единого в бытии. Ликом триединства этот двуединый синтез становится перед нашим умственным взором именно тогда, когда мы сквозь его облик начинаем видеть отрешенное от бытия единство абсолюта как таковое. Подлинное триединство, которое было бы чем-то большим, чем просто синтез субъекта и объекта, без утверждения трансцендентности абсолюта по отношению к самому этому синтезу оказывается немыслимым.

► Здесь я предлагаю внимательному читателю подумать над еще одним интересным моментом. Как мы уже заметили, сам фрактальный характер триединства не позволяет нам «фиксировать для себя» ни одну из форм абсолютного духа. Однако если бы «невозможность» такой фиксации была абсолютной, то тогда сами логико-метафизические моменты, конституирующие триединство, оказались бы полностью поглощенными туманом дурной бесконечности. Если бы оказалось невозможным хоть как-то сфокусировать умозрение на *возможности* как таковой, *бытии* как таковом и *единстве* как таковом, то тогда оказалось бы невозможным мыслить ни возможность *бытия*, ни бытие этой *возможности*, ни само единство этих *двух* моментов. Иначе говоря, фрактальная структура как таковая возможна лишь в том случае, если каждый из ее моментов не просто в себе самом оказывается «целым», в котором присутствуют все прочие моменты, но все же в каком-то смысле не утрачивает своей метафизической идентичности в качестве момента, определенным образом отличающегося от других моментов. Именно это отличие и делает фрактальную структуру структурой, а не некой бесформенной массой, в которой различие образующих ее моментов исчезает. Чем же может быть обусловлена специфическая самоидентичность моментов фрактальной структуры, благодаря которой каждый из них отличается от всех остальных? Именно в этой самоидентичности, как было показано в одной из моих предыдущих книг,[24] формы абсолютного духа выступают, например, в шеллинговской экстремальной второй метафизической позиции, где их предназначение состоит в том, чтобы, вступив в процесс возвращения инобытия в изначальное бытие, взять на себя роль

---

[24] *Кричевский А. В.* Абсолютный дух… С. 101 и далее.

метафизических начал (архе), конституирующих мирское бытие. Теперь же оказывается, что формы абсолютного духа уже в шеллинговской первой метафизической позиции должны также мыслиться как начала, причем как начала не инобытия абсолюта, а его собственного вечного бытия как такового. Причем подобно тому как во второй позиции в качестве таковых начал формы абсолютного духа могут удерживаться только «абстрагирующей» силой абсолютного духа, точно также и в первой позиции он отличает их друг от друга именно этой же силой, которая как таковая может корениться только во внебытийном измерении. В рамках онтологического измерения такое отличение было бы немыслимым. Отличение же это состоит в следующем. Первая форма абсолютного духа – это, как мы знаем, можествование, причем не просто можествование, а можествование быть, вторая – чистое бытие, причем не просто чистое бытие, а чистое бытие этого можествования, а третья – единство, причем не просто единство, а единство можествования и чистого бытия. Так вот мой тезис состоит здесь в следующем. В качестве начал бытия абсолютного духа его формы могут выступать лишь в том случае, если внебытийная сила абсолютного духа в можествовании быть фиксирует *принцип* можествования, или можествование как таковое, в чистом бытии можествования – *принцип* бытия, или чистое бытие как таковое и в их единстве – *принцип* единства, или единство как таковое. Именно на основе этих принципов формы абсолютного духа могут быть отличены друг от друга в качестве самоидентичных метафизических начал его бытия, уже не подвластных фрактальности, или, с позволения сказать, в качестве «гештальтов».

> В философских текстах исконно немецкое слово *Gestalt* далеко не всегда имеет некий особый смысл, не совпа-

дающий, скажем, со смыслом слова *Form* (от лат. *forma*). Для обозначения форм абсолютного духа Шеллинг использует не только слова *Form*, *Art*, *Weise*, но и слово *Gestalt*, причем они у него фактически равнозначны, и бывает так, что на протяжении всего лишь нескольких фраз мы встречаем их все, одно за другим (см. хотя бы SW_2, Bd. 3, S. 256). Тем не менее *в данном специальном случае* за отсутствием хоть сколько-нибудь подходящего аналога в русском языке, возможно, было бы целесообразным – уже, правда, отнюдь не вместе с Шеллингом – придать слову *Gestalt* также и особое значение, только что мной сформулированное. Тогда форму абсолютного духа, которая на основе *принципа различения*, трансцендентного бытию, *фиксируется как самоидентичная метафизическая реальность, отличная от других форм и не подвластная фрактальности*, мы могли бы обозначить как *Gestalt* в узком смысле. Вместо перевода этого слова здесь, пожалуй, можно было бы смириться и с использованием его русской транскрипции – «гештальт». Эта практика, как известно, вполне прижилась не только в психологии, но и в философии. Можно было бы, правда, назвать здесь формы абсолютного духа также *обликами*, а может быть, даже *лицами*. При этом вырисовывается еще один интересный момент. Как мы знаем, лицами в строгом смысле (*Persönlichkeiten*) формы абсолютного духа оказываются у Шеллинга лишь в третьей позиции, имеющей в своем метафизическом «прошлом» прохождение через «действительное инобытие». Теперь же оказывается, что уже в первой позиции именно *различение* этих форм, т. е. их метафизическая идентификация как *лиц*, является необходимым условием возможности фрактального триединства бытия абсолютного духа и тем самым условием возможности бытия как такового. <

Поэтому в отличие от «гештальтов» сами по себе эти принципы должны мыслиться как трансцендентные бытию абсолютного духа. Стихией их устойчивого существования может являться только различающая сила абсолютного духа как абсолютного Ничто. Тем самым мы уже обозначили определенную нисходящую

метафизическую последовательность, ведущую к бытию абсолютного духа: *абсолютное Ничто → трансцендентные принципы → «гештальты» → фрактальные формы*. При этом в нашем контексте полагание абсолютным Ничто трансцендентных принципов выступает как некий – запредельный онтологическому измерению – метафизический акт, который можно было бы считать непосредственной основой «перехода» от абсолютного небытия к бытию абсолютного духа. ◄

Уже выделение третьей формы абсолютного духа как в определенном смысле для-себя-сущего момента, олицетворяющего указанный выше синтез субъекта и объекта, ставит Шеллинга перед необходимостью так или иначе осмыслить метафизический статус той реальности, которая должна выступить в качестве «сущности» самого триединства. Ясно при этом, что эта «сущность» не может мыслиться как нечто аналогичное синтезу, олицетворяемому третьей формой. Аффирмативное бытие этим синтезом полностью исчерпывается. Оно и есть не что иное, как этот синтез. Синтез этот является всеобъемлющим. Никакого бытия за его «пределами» нет. Это значит, что аффирмативным бытием полностью исчерпывается онтологическое измерение. Поэтому то, что только что было названо «сущностью» триединства, в строгом смысле слова не есть «сущность», ибо сущность все равно есть некая форма *бытия* и потому полностью принадлежит онтологическому измерению. То, что в данном случае может подразумеваться под словом «сущность», – это на самом деле не что иное, как Ничто. В качестве «сущности» *Ничто* может *присутствовать* в единстве трех моментов абсолютного духа. Точнее говоря, само единство этих моментов и есть ничто иное, как *присутствие* (не *Anwesenheit*, а *Gegenwart*) Ничто, имеющее лишь видимость, или облик, «сущности» (*Wesen*). Такое *внебытийственное* присутствие

уже в принципе не может быть обозначено как *Dasein*, если это слово понимать как указание на то, что некая реальность занимает определенное метафизическое место в онтологическом измерении. На самом же деле это – *Anwesenheit* без *Wesen*, которую я, чтобы избавиться даже от намека на бытие, содержащегося в слове An-*wesen*-heit благодаря присутствующему в нем слову *wesen* («быть» – от староверхненемецкого *wesan* = *sein*), и предлагаю обозначить словом *Gegenwart*. Это – прорыв в онтологическое измерение того, чего на самом деле *нет*, того, что этому измерению как таковому не принадлежит. Причем это такой «прорыв», которым онтологическое измерение только «впервые» и созидается. Именно на это присутствие абсолютного Ничто указывает то, что сама актуально бесконечная духовная тотальность бытия вдруг оказывается опять-таки чем-то метафизически несамодостаточным. Несамодостаточность эта проявляется в данном случае как раз в том, что «тотальность» эта опять-таки выступает в облике третьей формы абсолютного духа, а не в виде абсолютного духа как такового.

– А не является ли объемлющая тотальность, объединяющая три формы абсолютного духа именно как три внутри-себя-сущих тотальности, все же как раз тем, что ты ищешь, а именно – абсолютным духом как таковым? – мог бы спросить здесь читатель.

– Нет, не является, – отвечу я. Дело в том, что третья форма символизирует собой метафизический статус триединой тотальности *любого порядка*. Поэтому тезис о свободе абсолютного духа по отношению к третьей форме его бытия уже указывает на его трансцендентность по отношению к его триединому бытию как таковому.

– Но позволь, – может возразить здесь читатель, – ведь ты только что говорил о том, что третья форма

символизирует уже как раз не триединую тотальность бытия абсолютного духа как таковую, а отрешенное от бытия единство абсолюта, созидающим образом присутствующее в этом бытии. Ты же утверждал, что синтетическое единство первых двух форм бытия абсолютного духа, олицетворяемое третьей формой, является как бы проблеском абсолюта как отрешенного от бытия Единого и что в качестве именно этого проблеска этот синтез только и может быть фиксирован как третья форма.

– Все это верно, но обрати внимание на следующее. Третья форма символизирует не синтетическое двуединство абсолюта, а именно триединство. Ее фиксация «для-себя», в силу которой она только «впервые» и конституируется для умозрения как таковая, парадоксальным образом есть ее фиксация в отрешенности от самого этого триединства, а значит, от аффирмативного бытия абсолютного духа как такового. Рассматриваемая как бытийственный *гештальт* единства, она указывает на сверхбытийственную *генаду*[25] единства, отпечатком которой на бытии она как бы и является. Генада же единства непосредственным образом уже указывает на отрешенного от бытия Единого как такового. Поэтому третья форма бытия абсолютного духа, непосредственным образом *символизируя* триединство этого бытия как таковое, при этом *указывает* на сверхбытийственного Единого, выступающего по отношению к этому бытию как Ничто. При этом аффирмативное бытие абсолютного духа как таковое на самом деле представляет собой не что иное, как творящее это бытие отрешенное присутствие в нем абсолютного Ничто. В этом смысле само это бытие держится только

[25] О соотношении генады и гештальта речь пойдет в главе IV (§ 2, подпараграф 6 «К вопросу о генадах как пределах делимости бытия»).

тем, что оно на самом деле есть не оно само, а именно символ абсолютного Ничто. Повторяю: *бытие как таковое есть не что иное, как метафизический символ абсолютного Ничто.*

Итак, абсолютный дух как таковой должен быть, если довести замысел Шеллинга до его логического конца, осмыслен как реальность, трансцендентная по отношению к самой актуально бесконечной тотальности бытия. Это такая «сущность» триединства, которая сама уже «обитает» за пределами онтологического измерения. Ей *никоим образом* не может быть приписано бытие.

> Поскольку сам Шеллинг фактически даже не пытается рассуждать об абсолютном духе как силе, трансцендентной по отношению к триединству форм его бытия, а ограничивается лишь – самой по себе принципиально важной и революционизирующей всю его концепцию абсолюта – декларацией о его свободе по отношению к своим бытийственным формам, то абсолютным духом в строгом смысле было бы, на мой взгляд, правильнее называть именно триединый абсолютный дух, тождественный аффирмативному бытию как таковому. Силу же, трансцендентную по отношению к этому бытию, лучше было бы уже называть не абсолютным духом, а, скажем, просто абсолютом. <

В тринадцатой лекции по «философии откровения» Шеллинг формулирует позицию, которая на первый взгляд противоречит тому, что только что было высказано мной. Пафос пассажа, с которого начинается эта лекция, состоит в утверждении о том, что «совершенный» дух – это абсолютная действительность, которой не предшествует *никакая* возможность. Это – «действительность непредмыслимого существования» абсолютного духа (SW_2, Bd. 3. S. 263). Она, как я уже говорил, на первый взгляд не отличается у Шеллинга от «непредмыслимого» бытия спинозовской субстанции. Бытие совершенного духа, по Шеллингу, абсолютно «изначально»

(*ursprünglich*) и в этом смысле «оригинально» (*original*). «Оригинальной» Шеллинг называет такую метафизическую реальность, о которой мы не имеем понятия до ее существования. Мы приобретаем «понятие» о ней лишь в силу ее действительного бытия. В данном случае такая ситуация имеет у Шеллинга фундаментальный метафизический смысл, состоящий в том, что любая возможность некоторой реальности (= собственное логико-метафизическое «понятие-сущность» этой реальности, онтологизируемое Шеллингом в смысле, близком гегелевскому), которую мы как раз и постигаем в нашем понятии об этой реальности, в том числе и прежде всего сама возможность актуально бесконечного бытия абсолютного духа, может иметь место лишь в силу того, что это бытие «уже» является метафизическим фактом. В этом смысле пришлось бы утверждать, что *даже сам абсолютный дух не может помыслить себя несуществующим*. Продолжение лекции состоит в *нисходящем* движении умозрения, состоящем в усмотрении абсолютным духом возможности *иного* бытия, отличающегося от его «непредмыслимой» действительности. В нашем контексте важно следующее. Никакой «сущей» возможности, которая предшествовала бы аффирмативному бытию абсолютного духа, и в самом деле нет и быть не может. Если допустить, что это аффирмативное бытие есть *предел мыслимого*, то ни о какой возможности этого бытия, которая возвышалась бы над самим этим бытием, не может быть и речи. За этот предел, однако, ведет сама попытка осмыслить возможность как *Gestalt*, т. е. уловить ее метафизический облик, не растворимый во фрактальном триединстве форм абсолютного духа. В этом облике, как уже было отмечено, она предстает как возможность бытия как такового. Это значит, что она как таковая в себе самой является бытийственным проблеском возможности, свободной от какой бы то ни было «примеси» бытия. *Такая*, т. е. принципи-

ально отрешенная от бытия, возможность, разумеется, не существует. Но именно это ее небытие является условием возможности осмыслить само аффирмативное бытие как результат свободного полагания и тем самым «отличить» его от бытия спинозовской субстанции. Эта возможность не полагается ни *вместе* с абсолютно «оригинальным» бытием абсолютного духа, ни *после* этого полагания. Она также и в самом деле не предшествует этому бытию. Однако последний тезис имеет силу только в рамках онтологического измерения. Это значит, что бытию абсолютного духа не может предшествовать никакая *сущая* возможность. Находясь в рамках онтологического измерения, абсолютный дух и в самом деле не может даже помыслить возможность своего собственного бытия как метафизически предшествующую ему. Для того, чтобы «помыслить» эту возможность, абсолютному духу необходимо уйти из своего бытия и подняться над ним, т. е. пережить свою метафизически-мистическую смерть, отождествившись с абсолютным Ничто.[26]

Любопытно, что соотношение абсолютного Ничто с бытием получает у Шеллинга свою характеристику не только в тезисе о свободе и тем самым трансцендентности абсолютного духа по отношению к третьей форме и, соответственно, ко всей тотальности форм своего бытия как такового. Это соотношение фактически в символической форме описано у Шеллинга и в пределах самого же онтологического измерения, а именно – в виде соотношения первой и второй форм абсолютного духа. Вспомним о том, что же такое в понимании Шеллинга «чисто сущее». Шеллинговское «чисто сущее», как я уже продемонстрировал в первых двух книгах,[27] это отнюдь не вторая форма абсолютного духа, как может

---

[26] Об этом и пойдет речь в главе, посвященной Майстеру Экхарту.
[27] *Кричевский А. В.* Образ абсолюта… С. 110–111; *Он же.* Абсолютный дух сквозь лики триединства… С. 24.

показаться при поверхностном прочтении, а как раз первая форма, т. е. чистая воля, обладающая бытием в лице чистого воления (второй формы). По отношению к второй форме чистая воля уже выглядит как чистое ничто, представляющее собой «исчезающий» момент соотношения с бытием. По-настоящему «исчезнуть» этот момент у Шеллинга не может именно потому, что вся система взаимоотношений форм абсолютного духа увязает в диалектике аффирмативного бытия. Чистая воля здесь представляет собой метафизически ущербную реальность, которая хотя и есть возможность *некоторого* бытия, однако отнюдь не бытия как такового и даже не того бытия, коим является вторая форма. Поэтому и абсолютное Ничто она может символизировать лишь ущербным образом. Ведь абсолютным можествованием она не обладает хотя бы потому, что *по отношению ко второй форме она не может выступать в качестве Могущего быть*. Не способна она и «быть» тем, что она здесь символизирует, а именно – тем Ничто, которое может выступить в качестве подлинного субъекта бытия, т. е. в качестве Сущего. Ведь Сущим на самом деле может быть не «Сверхсущее» – какого бы то ни было порядка, – а только абсолютное Ничто. Понятие сверхсущего является промежуточным и лишь указывает на то, что им на самом деле не схватывается. Само по себе оно не выходит за пределы понятия сущего как такового. Понятие же сущего, *в том числе* и сверх*сущего*, необходимо соотнесено с понятием бытия. В духе Гегеля можно было бы сказать, что *природа* сущего состоит в том, чтобы быть. То же относится и к понятию сверхсущего, ибо сверхсущее *есть* не что иное, как *сущее* над чем-либо. Нет такого сверхсущего, которое было бы свободно по отношению к бытию как таковому. Никакое рефлектирование сверхсущего в себя и вращение в диалектическом круге отрицания отрицания,

приводящее к формулировкам типа: «Сущее над собой» или даже «Сверхсущее, возвышающееся над своим собственным сверхбытием», – не освобождает сущего от его логико-метафизической обремененности бытием. Понятие сверхсущего внутренне противоречиво *в дурном смысле*, а именно, оно пытается фиксировать некую реальность, которая возвышалась бы над бытием и вместе с тем сама имела бытие. Это значит, что такая реальность не возвышается над собственным бытием, а значит, не возвышается над бытием как таковым. Ее надбытийность относительна, а не абсолютна, причем именно потому, что принципиально относительным остается сверхбытие как таковое. Мы здесь имеем лишь некоторое бытие, возвышающееся над некоторым другим бытием. Если это бытие в качестве «сущности» (например, воля) мыслится как субъект другого бытия (например, воления), то эта «сущность» тем самым представляется как сущее. Не получается ли так, что понятие «сверхсущего» является к тому же излишним, ибо уже *сущее* как таковое есть не что иное, как некая реальность, которая в качестве субъекта бытия возвышается над этим бытием и вместе с тем присутствует в нем? Сущее, коль скоро оно есть над бытием, обладает сверхбытием и в этом смысле является сверхсущим по отношению к этому бытию. Но почему же мы все-таки говорим здесь «сверхсущее», а не «сверхбытие»? Ведь уже сверхбытие, коль скоро оно имманентно-трансцендентным образом присутствует в том бытии, над которым оно возвышается, само и оказывается субъектом этого бытия, т. е. сущим. Если же мы помыслим себе некоторую реальность, возвышающуюся и над этим сверхбытием, то тогда эту реальность можно будет представить в качестве субъекта этого сверхбытия, т. е. в качестве *сущего-в-сверхбытии*. Это последнее «сущее», взятое само по себе, опять-таки на своем

метафизическом уровне окажется не сущим, а бытием, субъект которого, предвосхищаемый в понятии сущего, постоянно будет ускользать от нашего умственного взора на все более высокий уровень и т. д. в дурную бесконечность. Получается, что в рамках онтологического измерения мы в принципе не можем прийти к Сущему как таковому. Вместо этого мы лишь постоянно переходим от одного уровня бытия к другому, причем более высокий уровень *бытия* может выступать по отношению к уровню более низкому в качестве *сущего*. До самого же Сущего как такового мы здесь так и не добираемся. Это происходит потому, что в рамках онтологического измерения понятие сущего в строгом смысле является некорректным. Но что же такое тогда «сущее»? Мой тезис состоит в следующем: в конечном счете именно ***ничто, облекающее себя в бытие, это и есть Сущее как таковое***. В этом смысле без Ничто не было бы и Сущего, а было бы лишь голое бытие, т. е. бытие без субъекта бытия. *Подлинным субъектом бытия, т. е. Сущим как таковым, может быть только абсолютное Ничто.* Ничто, как уже было сказано, это сила, которая может свободно прорываться в бытие и тем самым впервые созидать его. Но вместе с тем Ничто – это то, куда прорывается актуально бесконечная вершина иерархии сотворенного этим Ничто «бытия» и «сверхбытия». Это – *прорыв в бытии как таковом.* Так вот на роль этого Ничто первая форма абсолютного духа в силу ее упомянутых метафизических дефектов отнюдь «не тянет». Это значит, что ее, говоря словами Гегеля, «истина» лежит отнюдь не в ней самой. Ускользает эта «истина» и из третьей формы, олицетворяющей неизбывное единство первой и второй форм. Это в свою очередь означает, что «Могущий быть как таковой» в *рамках триединства* отнюдь не может быть тем, за кого его хочет выдать Шеллинг, а именно – Творцом и Вла-

стителем бытия как такового. Однако, как оказывается, не может он быть и подлинным Творцом и Властителем так называемого «тварного» бытия. Дело в следующем.

Полагание шеллинговской второй метафизической позиции не может быть совершено собственными силами бытийственных форм абсолютного духа. Для этого необходимо *усилие абсолютного духа, исходящее оттуда, где он трансцендентен по отношению к ним*, а значит, представляет собой нечто *большее*, чем абсолютный дух в собственном смысле. Более того, сама эта вторая позиция на самом деле не может быть тем самым «естественным» источником мирового процесса, из которого этот процесс с необходимостью проистекает, ибо как таковая она представляет собой зеркальное отражение полного равновесия форм абсолютного духа, имеющего место в первой позиции. Поэтому для того, чтобы из второй позиции начал проистекать мировой процесс, опять-таки необходимо *трансипостасное усилие абсолютного духа*. Это, собственно, и значит, что абсолютный дух как творческое начало, способное созидать бытие, сам по себе указывает за свои собственные пределы, а именно – на нечто большее, чем само триединство, а значит, на нечто большее, чем сам абсолютный дух как таковой. Именно из этого большего проистекает свобода абсолютного духа творить мир. В самом деле. Сказать вместе с Шеллингом, что эта свобода абсолютного духа обусловлена его имманентной второй формой, значило бы лишь затемнять суть дела. Ведь, как мы знаем, вторая форма есть у Шеллинга лишь та сила, которая – в случае творения – как бы гарантирует абсолютному духу то, что дело не «зависнет» ни на второй метафизической позиции, ни на проистекающем из нее теогоническом процессе, а окажется завершенным в третьей позиции. Однако ни акт «усмотрения» абсолютным духом возможности творения (тождественный,

по Шеллингу, сотворению самой этой возможности), ни сам акт творения как таковой не может быть реализован ни какой-либо одной формой абсолютного духа, ни даже ими всеми вместе взятыми. Дело в том, что этот акт, *во-первых*, не может быть совершен силой первой формы, ибо ее бытие в потенциальности «изначально», т. е. уже в шеллинговской первой метафизической позиции, обеспечивается второй формой как бесконечной силой покоя, которая не дает первой форме как «изначальной» – в рамках онтологического измерения – воле перейти в воление и благодаря которой первая форма только и может оставаться чистой, не замутненной волением, волей. *Во-вторых*, этот акт не может быть реализован и силой второй формы, ибо он совершается абсолютным духом как бы вопреки силе второй формы, так что абсолютный дух выступает здесь как *сила, преодолевающая силу второй формы*. *В-третьих*, не может этот акт свершиться и силой третьей формы, «внутрибожественное» бытие которой в результате полагания второй позиции оказывается, по Шеллингу, как и бытие первой и второй форм, в «подвешенном» состоянии, противоречащем ее логико-метафизической природе. Иначе говоря, хотя в акте творения абсолютный дух и использует свои формы в качестве средства, однако сам этот акт как таковой он совершает не силой этих форм, а как бы вопреки им. Это как раз и значит, что для того, чтобы «быть» Могущим быть хотя бы даже по отношению к своему инобытию, абсолютный дух должен быть не просто триединым, а чем-то бóльшим.

Как же нам мыслить это большее? Шеллинг прав в том, что абсолютный дух не может быть мыслим как нечто четвертое, ибо его непривязанность к своим формам сама уже не есть некая форма, ибо она должна мыслиться как абсолютная, т. е. носящая актуально бесконечный и тем самым всеобъемлющий

характер, а значит – как непривязанность к каким бы то ни было формам в принципе.

– Но разве нельзя предположить, что непривязанность к формам бытия еще не есть непривязанность к бытию, т. е. что бытие как таковое как раз к этим формам и не привязано? – может спросить читатель.

– Нет, нельзя, – отвечу я. Ведь бытие как таковое конституируется у Шеллинга именно триединством форм абсолютного духа. Вне, или помимо, единства этих трех форм никакого бытия не существует и существовать не может. То же самое можно выразить иначе: наряду с аффирмативным бытием абсолютного духа мы уже не можем мыслить некое бытие как таковое, которое можно было бы представить, скажем, как некое онтологическое пространство, занимаемое аффирмативным бытием и само по себе не зависящее от него. Онтологическое пространство создается именно аффирмативным бытием потому полностью пронизано триединством.

Итак, нет ни одной такой бытийной формы, к которой абсолют был бы привязан. Это – его *абсолютная отрешенность от своего собственного бытия.* Только такое понимание позволяет нам избежать той дурной бесконечности, в которой мы увязли бы, если бы попытались «загнать» шеллинговский «совершенный дух» (= абсолют, свободный от своего бытия абсолютным духом) в какую-то четвертую форму. Ведь тогда нам пришлось бы, спасая его свободу, переводить его из четвертой формы в пятую и т. д. Кроме того, абсолютную трансцендентность «совершенного» духа по отношению к его формам мы не можем мыслить в том же ключе, что и трансцендентность абсолютного духа по отношению к возможному «будущему» бытию, т. е. творению. В противном случае нам пришлось бы утверждать, что совершенный дух выступает по отношению к своим формам – опять-таки как Могущий быть, т. е. – как абсолютный дух. Но мы уже знаем, что для того, чтобы быть *таким* Могущим быть,

абсолютный дух уже – «непредмыслимым образом» – в своей вечной действительности должен быть триединым. Это было бы уже некое триединство второго порядка. Тогда пришлось бы утверждать трансцендентность абсолютного духа также и по отношению к этому триединству, опять-таки впадая в дурную бесконечность.

► Я постепенно склоняюсь к следующему словоупотреблению. Выражение «абсолютный дух» можно употреблять как своего рода технический термин, обозначающий фокусировку умозрения на том или ином моменте метафизического универсума, в результате которой перед нашим взором высвечивается некий *X*, претендующий в наших глазах на роль абсолюта. Наша задача состоит, таким образом, в том, чтобы проверить, насколько эта претензия обоснована и при этом выяснить, можем ли мы вообще искать этот *X* в универсуме или отождествлять его с ним. При этом мы не должны забывать о том, что абсолютный дух в шеллинговском контексте – это фактически не что иное, как аффирмативное бытие-сознание. Но как же нам лучше назвать Того, Кто свободен по отношению к этому бытию? Здесь надо подумать над следующим. Что такое шеллинговский «совершенный» дух (*der* **vollkommene** *Geist*)? Это, согласно самому же Шеллингу, прежде всего *абсолютно свободный* дух (*der* **absolut freie** *Geist*) (см. напр. SW_2, Bd. 3, S. 250, 260). Его же он называет также *безусловно* свободным духом (*der* **schlechthin** *freie Geist*) (SW_2, Bd. 3, S. 269). Мы могли бы также назвать его *безусловно* абсолютным духом. В этом последнем выражении, однако, правильнее было бы вообще убрать слово «дух», которое в *онтологическом* контексте ассоциируется прежде всего с бытийственным тождеством субъекта и объекта. Тогда мы получим выражение «безусловный абсолют» (*das schlechthin Absolute*). Это – опять-таки термин Шеллинга, который он применяет для обозначения абсолюта как такового, как То-

го, Кто в силу своей безусловной логико-метафизической самодостаточности свободен от соотношения с чем бы то ни было (*das von jeder Beziehung Freie*) (SW_1, Bd. 10, S. 260) и Кого мы должны отличать от абсолюта как Сущего (см. напр. SW_2, Bd. 1, S. 366). В конечном же счете – это не что иное, как абсолют, лишь кажущийся абсолютным духом, но на самом деле свободный от своего тождественного абсолютному духу аффирмативного бытия. Предстающий перед умозрением образ совершенного духа – это как бы еще не угасший след от созерцания этого бытия, за которым скрывается абсолютное Ничто. Вместе с тем абсолютный дух как таковой, т. е. как осознающее себя актуально бесконечное триединое бытие, есть не что иное, как сам же безусловный абсолют, свободно утвердивший себя в качестве этого бытия. Иначе говоря, абсолютное бытие есть лишь бытийственный символ безусловного абсолюта, отрешенным от бытия образом присутствующего в бытии в качестве его Субъекта и тем самым созидающего это бытие. Абсолютный дух – это сущее Ничто, или, что то же самое, Ничто, полагающее себя в качестве Сущего. ◄

Нам надо осмыслить трансцендентность абсолюта по отношению к триединству любого порядка, а значит – к триединству как таковому. Это значит, что в этой своей трансцендентности абсолют обладает властью как над своим бытием, так и над своим олицетворяемым третьей формой бытия абсолютного духа можествованием быть как таковым. Именно из глубины этой трансцендентности по отношению к своему собственному актуально бесконечному и вечному бытию абсолют черпает ту силу, благодаря которой он действительно может (это активное можествование в смысле *vermögen*) сотворить инобытие абсолютного духа. Описанное Шеллингом триединство форм бытия абсолютного духа является всего лишь – созидаемым

отрешенным от бытия абсолютом – *материально-инструментальным* метафизическим условием возможности свободного творения его инобытия, – причем условием, которое реализуется абсолютом опять-таки свободно, – тогда как само творческое усилие абсолюта исходит отнюдь не из метафизического пространства, определяемого триединством, т. е. не из онтологического измерения как такового, а из бездны абсолютного небытия.

Рассмотрим теперь еще один момент, который в нашем контексте также по-своему указывает на мистико-метафизическое небытие абсолюта. Я имею в виду описываемую Шеллингом *направленность* мирового процесса, констатируемую им как метафизический факт. Вопрос в том, можно ли объяснить этот «факт» причинами, имманентными универсуму. Для ответа на него нам придется обратить наше внимание на так называемые (мною) *метафизические позиции*, в которых находятся формы шеллинговского абсолютного духа. Разбор строения и взаимоотношений в универсуме этих позиций, казалось бы, не имеет прямого отношения к нашей теме. Ведь речь идет об осмыслении и обосновании тезиса о трансцендентности абсолютного духа по отношению к бытию. Метафизические же позиции выглядят как чисто бытийные структуры. Однако строение онтологического измерения универсума, определяемое соотношением этих позиций, таково, что оно определенным образом указывает нам на абсолютное Ничто как внебытийственную праоснову самого же онтологического измерения. Сюда прежде всего относится вопрос о том, *чьей же силой* определяется *направленность* теогонического процесса, т. е. движения от второй метафизической позиции к третьей. Можем ли мы мыслить направляющую этот процесс силу как полностью имманентную онтологическому измерению

универсума? Может ли эта направленность определяться только силой второй формы, которая во второй метафизической позиции полагается как действующая, или движущая, и вместе с тем формальная причина процесса? А может быть, она определяется силой одной только третьей формы, которая с точки зрения второй позиции выступает как притягивающая целевая причина процесса, действительность которой имеет место уже в третьей, финальной позиции? Или для преодоления сопротивления инобытийной первой формы, выступающей во второй позиции как субстрат преодоления и тем самым как побудительная и материальная причина процесса, достаточно сил второй и третьей форм, взятых вместе? Или, может быть, для начала и поддержания теогонического движения из второй позиции достаточно притягивающей силы его финальной триединой целевой причины в окончательном смысле, а именно «действительной» Троицы, реализованной опять-таки в третьей метафизической позиции, которая, как было показано в первой книге,[28] сама укоренена в вечности? Отнюдь нет. *Эта направленность может определяться только силой безусловно абсолютного духа как такового, трансцендентного по отношению ко всему универсуму.* Когда Шеллинг в «Изложении философского эмпиризма» утверждает, что Бог есть та сила, которая создает «перевес» субъективного начала над объективным, обеспечивающий протекание мирового процесса в направлении к «действительной» Троице, в силу чего этот процесс только и может считаться теогоническим (см. напр. SW_1, Bd. 10, S. 255), – то под «Богом» здесь нам придется понимать силу, запредельную по отношению к триединству. Почему так? Дело в следующем. Поскольку с формальной точки зрения

[28] *Кричевский А. В.* Образ абсолюта… С. 104–108.

экстремальная позиция II как бы «зеркально» симметрична[29] по отношению к позиции I, то в позиции II формы абсолютного духа сами по себе должны были бы находиться в таком же *равновесии*, в каком они находились в позиции I. Подобно тому как в первой позиции вторая форма – 2(I) – является силой, достаточной для того, чтобы удержать первую форму – 1(I) – от перехода в ее инобытие, точно так же во второй позиции полностью обращенная в инобытие первая форма – 1(II) – должна мыслиться как обладающая силой, достаточной для того, чтобы не дать инобытийной второй форме – 2(II) – снова втиснуться в бытие и, полностью реализовав себя в бытии и тем самым восстановив свое чистое бытие, вытеснить ее, инобытийную первую форму, обратно в чисто потенциальное состояние. Как раз поэтому вопреки картине, рисуемой Шеллингом, *движение* от второй метафизической позиции к третьей не может полагается «автоматически» вместе с позицией II. Это принципиально важный момент. Ведь получается, что полаганием второй позиции как таковой еще не полагается необходимость «истечения» из нее теогонического процесса. В этой связи можно утверждать, что поскольку, как я показал уже в первой книге, вторая метафизическая позиция как таковая (= экстремальное инобытие форм абсолютного духа) все еще носит у Шеллинга внемировой характер, то *мирское инобытие Бога не становится необходимым даже в случае полагания абсолютным духом второй метафизической позиции*. Этим тезисом, однако, в корне разрушается приведенный выше тезис Шеллинга о том, что Бог существует *необходимым* образом, *если* он существует. Ведь единственным

[29] О «зеркальных» структурах, конституирующихся соотношением форм абсолютного духа в различных сосуществующих метафизических позициях, см.: *Кричевский А. В.* Образ абсолюта… С. 81, 151–153, 175–183.

способом спасти этот тезис была, как я показал выше, такая его интерпретация, – фактически и реализованная самим же Шеллингом, – согласно которой речь здесь идет о свободном полагании второй метафизической позиции, из которой уже с необходимостью проистекает процесс, в котором конституируется бытие Бога в качестве «действительной» Троицы. Вряд ли можно считать достаточным объяснением констатируемого Шеллингом «эмпирического факта» этого движения указание на то, что во второй позиции формы абсолютного духа не находятся на своих «естественных местах» и, соответственно, стремятся на эти места вернуться. Первая форма, переведенная во вторую позицию, сама по себе уж во всяком случае не стремится к финальной третьей позиции. Наоборот, она всеми силами этому движению «сопротивляется». Во второй позиции она фактически берет на себя ту самую функцию «силы покоя», которую в первой позиции выполняла вторая форма. Можно было бы, конечно, сказать, что это ее сопротивление как бы внутренне надломлено именно в силу «противоестественности» второй позиции, которая поэтому и полагается абсолютным духом «сверхъестественным» образом. Это могло бы быть аргументом в пользу несимметричности второй и третьей позиций. Дальнейшее уточнение картины универсума должно, однако, состоять не только в усмотрении того, что вторая и третья позиции полагаются абсолютным духом «сразу», единым актом и в этом смысле метафизически сосуществуют. Дело обстоит отнюдь не так, что «сначала» в метафизическое прошлое уходит шеллинговская первая позиция (полагание второй позиции), а «затем» и вторая (реализация третьей позиции). Поскольку Шеллинг настаивает на вечности акта творения, то на самом деле в этом акте в метафизическое прошлое первая и вторая позиции

уходят *вместе*. Это означает следующее. Если первая позиция снимается переходом от нее через вторую позицию к *третьей*, то вторая снимается не просто переходом к той же самой третьей позиции, а переходом через третью позицию к *четвертой*.[30] Выделяемая мною в контексте шеллинговской «позитивной философии» *четвертая* метафизическая позиция конституируется как раз тем обстоятельством, что инобытие форм абсолютного духа полагается им «вечно», а значит, оно имеет место и «перед лицом» уже реализованной в третьей позиции Троицы. Вечными, таким образом, оказываются в конечном счете лишь третья и четвертая позиции, которые выглядят уже абсолютно *симметричными*. Именно они *сразу*, *вместе* полагаются абсолютным духом тем единым актом, одним из метафизических аспектов которого является творение мирского бытия. Тем самым вырисовывающаяся здесь картина универсума демонстрирует полное *равновесие* метафизических сил. Поэтому как движение, направленное от третьей позиции к четвертой, так и противоположное ему движение от четвертой позиции к третьей, а точнее – энантиодромия, конституирующаяся движением метафизических сил навстречу друг другу и сквозь друг друга, имеющим место между двумя для-себя-сущими триединствами («Троицами»), локализованными в третьей и четвертой позициях, может иметь свой источник лишь в трансипостасной воле безусловно абсолютного духа как такового. В данном контексте *сам констатируемый Шеллингом «эмпирический факт» теогонически ориентированного мирового процесса свидетельствует о действии в нем силы, трансцендентной по отношению к самой триединой тотальности аффирмативного бытия*

[30] Подробный анализ соотношения третьей и четвертой позиций см. в моей книге: *Кричевский А. В.* Образ абсолюта… С. 177–183.

абсолютного духа, а тем самым – трансцендентной по отношению к универсуму как таковому.

Общий вывод: если согласиться с тем, что мир должен быть осмыслен как результат свободного полагания, то уже хотя бы поэтому придется допустить не столько – вместе с Шеллингом – то, что полагающий его субъект – это триединый абсолютный дух, сколько, – дистанцируясь от Шеллинга, – то, что абсолют, даже полагая себя в качестве абсолютного духа, остается по отношению к нему потусторонней силой, отрешенной от бытия абсолютным духом, а значит, от бытия как такового. Эта трансцендентность и представляет собой абсолютное небытие. Только из внебытийственного измерения *может* проистекать безусловно *свободное* усилие абсолюта, проявляющееся в метафизических актах, которыми он (1) полагает свое собственное бытие в качестве абсолютного духа и тем самым «впервые» созидает бытие как таковое, «затем» (2) инобытие абсолютного духа как трансцендентный миру непосредственный источник мирового процесса, а также, далее, (3) бытие мира и (4) для себя сущее триединство форм бытия абсолютного духа как трансцендентную миру вершину мирового процесса, а тем самым – бытийственный универсум как таковой. В данном контексте каждый из перечисленных четырех пунктов (бытие абсолюта абсолютным духом, тождественное бытию как таковому, инобытие абсолютного духа, мировой процесс, для-себя-сущее триединство абсолютного духа) уже сам по себе является онтологической демонстрацией действующей силы абсолютного Небытия. В этом смысле каждый из этих пунктов уже можно считать метафизическим аргументом в пользу небытия Бога.

В свете сказанного становится ясно, что та метафизическая ситуация, которую я, описывая в двух своих предыдущих книгах шеллинговское учение о творческой свободе абсолютного духа, назвал первой

метафизической позицией, на самом деле не может считаться абсолютно, или безусловно, первой. Эта позиция лишь выглядит первой, а именно: она является таковой лишь в рамках онтологического измерения. Это у Шеллинга, как мы уже знаем, позиция, имеющая место «до» полагания абсолютным духом экстремального инобытия своих имманентных форм, обусловливающего их предельно напряженное соотношение (состояние *Spannung*), и, соответственно, «до» сотворения мира. В нашем же контексте *безусловно первой*, или просто *абсолютной*[31], позицией следовало бы считать метафизическую ситуацию не «до» сотворения инобытийной позиции, а «до» полагания Не-сущим своего собственного бытия, а тем самым – бытия вообще и, соответственно, онтологического измерения как такового. Это – позиция «до» самосотворения абсолютом самого себя в качестве Сущего. В таком случае *онтологически* «первая» позиция, т. е. *бытие* абсолюта в себе самом «до» полагания *Spannung*, оказывается метафизически вторичной. Далее.

Я уже указывал на то, что само онтологическое измерение как таковое имеет стихию своего устойчивого существования только в силовом поле, создаваемом абсолютным Не-сущим и только на его «метафизическом фоне». Например, в подпараграфе о третьей форме абсолютного духа (гл. III, § 2.4) я выдвинул тезис о том, что само понятие триединства, описывающее у Шеллинга строение аффирмативного бытия абсолютного духа, становится возможным только в том случае, если субъект этого триединства будет понят как сила, в логико-метафизическом отношении отрешенная от триединства и именно по-

[31] В дальнейшем я покажу, что на уровне метафизики *за пределами онтологии* нам будет необходимо установить различие между *абсолютной* и *первой* позициями.

этому присутствующая в нем свободно. Кроме того, в параграфе «Трансцендентность абсолютного духа по отношению к триединству своих имманентных форм» (глава III, § 4) и, далее, в главе о Майстере Экхарте я в соответствующем контексте пытаюсь обосновать тезис о том, что само аффирмативное бытие как таковое может быть *полностью осознанным*, – а тем самым и полностью, т. е. актуально бесконечным образом, реализованным, – только в силовом поле абсолютного Ничто. Это значит, что только в этом силовом поле абсолютный дух может существовать как актуально бесконечное для-себя-*бытие*, полностью осознающее себя в качестве такового.

Но таком случае придется допустить и следующее. Абсолютную метафизическую позицию следует мыслить как такую, которую абсолют не утрачивает даже в том случае, если он полагает свое бытие. Иначе дело обстояло бы не только так, что в акте полагания бытия абсолют терял бы свою безусловную власть над ним, но и так, что это само это бытие не могло бы быть полностью прозрачным для себя и тем самым полностью духовным. Поэтому *в соответствии с принципом актуально бесконечной полноты – не* ***бытия****, а именно –* ***свободы*** *абсолюта* следовало бы сказать, что он (1) может не быть, (2) может быть и (3) действительно – парадоксальным образом – *реализует обе эти – взаимоисключающие – возможности сразу.*

> Заметим, что лишь в таком случае возможно и обозначенное выше *трансипостасное* усилие абсолюта, которым он полагает инобытие форм абсолютного духа. <

Иначе говоря, полагая себя в качестве Сущего, абсолют не утрачивает своего безусловного небытия, подобно тому как «никоим образом» не сущее Единое первой гипотезы неоплатоников не только не

устраняется сущим Единым (вторая гипотеза), а напротив, является необходимым, «неотмыслимым» условием возможности самого бытия последнего.[32]

§ 5. К вопросу о трактовке одного известного заявления Шеллинга о свободе абсолютного духа

Современный немецкий исследователь учения позднего Шеллинга философ и теолог Мальте Крюгер в своей монографии, посвященной теме соотношения свободы абсолюта и его триединства,[33] весьма обстоятельно анализирует один известный пассаж из лекций по «философии откровения» Шеллинга, имеющий принципиальное значение для понимания смысла трансцендентности безусловно абсолютного духа по отношению к имманентным формам его бытия. Я хочу подробно остановиться на интерпретации, предлагаемой Крюгером, ибо это позволит мне более отчетливо обозначить и мою собственную позицию.

Речь идет о пассаже, который содержится в двенадцатой лекции из Собрания сочинений (SW_2, Bd. 3, S. 255–256) и, соответственно, в тринадцатой из «Первоначального варианта»[34]. Приведу в своем переводе фрагмент из «Первоначального варианта».

«Абсолютный дух выходит за пределы всех форм [своего бытия][35]. Он есть дух, свободный от своего бытия духом: бытие духом есть для него всего лишь одна форма бытия. Эта свобода от самого себя только и дает ему ту безмерную

---

[32] Этой необходимости, разумеется, подчинено Единое второй гипотезы, но отнюдь не первое, или абсолютное, Единое. О Едином неоплатоников в нашем контексте речь пойдет ниже в отдельной главе.

[33] *Krüger M. D.* Göttliche Freiheit: Die Trinitätslehre in Schellings Spätphilosophie. Tübingen, 2008 (далее – *Krüger*).

[34] *Schelling F. W. J.* Urfassung der Philosophie der Offenbarung. Teilbd. 1, 2. Hamburg, 1992 (далее – Urf.). Teilband 1. S. 78–79.

[35] Здесь и далее конъектуры и разъясняющие дополнения [в квадратных скобках] принадлежат мне (*А. К.*).

[überschwängliche – безграничную, возвышающуюся над любым мыслимым пределом] свободу, которая, можно сказать, настолько наполняет и расширяет все сосуды нашего мышления и познания, что мы чувствуем, что стоим перед наивысшим, – чувствуем, что достигли того, выше чего уже ничего нет [worüber nichts Höheres mehr ist[36]]. *Свобода* – это наша и [самой] божественности наивысшая вершина. Именно ее мы хотим в качестве последней причины всех вещей. Мы не хотим даже совершенного духа, если не распознаем в нем духа абсолютно свободного. Совершенный дух, таким образом, не был бы совершенным, если бы он был всего лишь третьей формой. Совершенный дух выше всех видов бытия.[37] В этом состоит его абсолютная трансцендентность» (Urf., Teilband 1, S. 78–79).

В разделе *«Свобода от бытия как трансцендентность абсолютного духа»* Крюгер, разбирая приведенный пассаж, выделяет в нем пять тезисов, которые он не без оснований называет «программными».

---

[36] В нашем контексте приведенная формулировка может рассматриваться как еще одно свидетельство незрелости шеллинговской концепции, представленной в «Первоначальном варианте» (возможно также, что это просто ошибка при записи). Я имею в виду следующее. На самом деле здесь имеется в виду свобода безусловно абсолютного духа от самого себя в качестве сущего, а еще точнее – его свобода от своего собственного бытия. Собственная «стихия», или «обитель», этой свободы – вне онтологического измерения как такового. Выше бытия абсолютного духа действительно уже *ничего нет* (= *nichts* **ist**). Бытие абсолютного духа – это вершина онтологического универсума. Однако не эту вершину следует считать *наивысшей*. Над ней возвышается абсолютное Ничто. Поэтому «вершина божественности» не такова, что *выше* ее уже ничего *нет*, а такова, что *ее самой уже нет*. Она – за пределами бытия, а точнее – выше него. Поэтому *в рамках онтологического измерения* она *немыслима*. С этим соображением вполне согласуется формулировка из SW, согласно которой эта вершина представляет собой то, «выше чего ничто нельзя помыслить» („worüber nichts Höheres gedacht werden kann“) (SW_2, Bd. 3, S. 256).

[37] Это уже как раз и значит, что совершенный дух выше бытия как такового.

I

Итак, первый тезис: *«Абсолютный дух выходит за пределы всех форм»*.

Крюгер справедливо отмечает, что уже одно то обстоятельство, что абсолютный дух в каждой из форм своего бытия остается тождественным самому себе как таковому, сохраняя свою собственную идентичность, заставляет нас сделать вывод о том, что он в определенном смысле «перешагивает границу» моментов своего бытийного самоосуществления, коими являются три его формы. В этом смысле абсолютный дух есть, как выражается Крюгер, некая «самость, воспаряющая над своими моментами». Однако эта «самость», по Крюгеру, должна быть осмыслена как «сущность». В качестве такой сущности абсолютный дух представляет собой «нераздельное единство, которое не может потерять себя в своих моментах» (*Krüger*, S. 175).

Итак, «самость» абсолютного духа, трансцендентную по отношению ко всем трем формам его бытия, Крюгер называет «сущностью». С текстологической точки зрения такое словоупотребление выглядит вполне оправданным, ибо он здесь следует за самим же Шеллингом, который, например, в пятнадцатой лекции (в Собрании сочинений) и в самом деле говорит о бытийных моментах абсолютного духа как о формах его *сущности* (SW_2, Bd. 3, S. 831). Однако следовало бы задаться вопросом о том, насколько последовательным является такое словоупотребление в самих текстах лекций Шеллинга. Я имею в виду следующее. Говоря о *первой* форме абсолютного духа, понимаемой как чистая воля, т. е. воля до акта воления, Шеллинг называет ее *das rein Wesende*, употребляя здесь субстантивацию устаревшего глагола *wesen*. В этом смысле первая форма абсолютного духа есть не что иное, как способ его бытия

«чисто сущностным образом».[38] Мой тезис состоит здесь в том, что *способ бытия абсолютного духа в качестве сущности на самом деле полностью исчерпывается его бытием в качестве первой формы*. Шеллинг вполне последователен, когда, прямо называя первую форму «сущностью» (*das Wesen*), он рассматривает третью форму как сущность, положенную в качестве таковой, или как «то, что есть в качестве сущности» (*das als Wesen Seiende*) (SW_2, Bd. 3, S. 268). Третья форма является логико-метафизическим завершением, или, если использовать в нашем контексте излюбленное слово Гегеля, «истиной» именно сущностного бытия как такового. Далее. Именно первая форма предвосхищает, а третья – осуществляет и олицетворяет собой у Шеллинга смысловой образ сущности как «сверхбытия». Такое сверхбытие, однако, имеет, как мы знаем, фрактальную структуру, ибо для того, чтобы удерживать себя именно в качестве сверхбытия, оно опять-таки должно иметь в себе самом момент бытия и т. д. «до бесконечности». Это значит, что если трансцендентность абсолютного духа по отношению к его формам понимать как его *сущностное бытие*, то она окажется не более чем метафизической фикцией. В качестве *сущности* абсолютный дух из своего триединства «выпутаться» не может. Вряд ли нам помогут здесь заверения в том, что речь теперь идет о некой *другой* сущности, принципиально отличающейся от сущности как первой (и, соответственно, третьей) формы абсолютного духа. Ведь все дело как раз в том, как следует понимать эту инаковость абсолютного духа по отношению к своим формам. Так вот я утверждаю, что *эта инаковость уже в принципе не может быть понята нами как сущностное бытие абсолютного духа*.

---

[38] См. об этом, напр.: SW_2, Bd. 3. S. 212, а также *Кричевский А. В.* Образ абсолюта… С. 33 и *Он же.* Абсолютный дух сквозь лики триединства… С. 129.

Справедливости ради надо заметить, что Шеллинг, по-видимому, все же и в самом деле не может избавиться в своих спекулятивных медитациях на тему свободы абсолютного духа по отношению к своему бытию от смыслового образа сущности. Именно это заставляет его рассуждать о «необходимости» собственного «непредмыслимого» бытия этого духа, о котором мы не можем сказать, что дух сам свободно дал его себе. Сам Шеллинг понимает это бытие опять-таки прежде всего как *бытийное* триединство абсолютного духа („ein Eins-*sein* der drei Gestalten“) (SW_2, Bd. 3, S. 268). В поисках того, в чем все же могла бы состоять свобода по отношению к этому бытию, Шеллинг указывает нам на «духовное» = «надматериальное» = «надбытийное» *все*единство (= *die All-Einheit*, единство тотальности, т. е. исчерпывающей совокупности форм = *три*единство) абсолютного духа, которое как таковое вроде бы уже не привязано «ни к чему», «ни к какому бытию», будь то даже его «собственное бытие» (ibid., S. 269). Именно эта духовная непривязанность абсолютного духа к его бытийному триединству якобы и оказывается его свободой по отношению к его «непредмыслимой» данности. Эту данность как такую абсолютно изначальную «действительность», которой, как утверждает сам Шеллинг, не предшествует никакая возможность, абсолютный дух может, однако, перевести в «подвешенное» состояние, установив вторую метафизическую позицию. Основой этого можествования как раз якобы и является, по Шеллингу, духовная независимость абсолютного духа от его *бытийного* триединства. Независимость эта, однако, обеспечивается тем, что абсолютный дух представляет собой триединство духовное, которое как таковое *не может быть* устранено даже актом метафизического отрицания *бытия* этого триединства. Это значит, однако, что здесь утверждается не независимость абсо-

лютного духа по отношению к своим трем формам как таковым и их духовному единству, а всего лишь его независимость по отношению к *бытию* этого триединства. Самое же духовное триединство как таковое не только не осмысливается здесь в качестве объекта господства абсолютного духа, но и, напротив, объявляется необходимым условием возможности его господства над собственным бытием. Само это духовное триединство Шеллинг называет также таким единством, которым абсолютный дух обладает «по своей природе» (*seiner Natur nach*), или «в себе» (*an sich*) (ibid., S. 268). В соответствии со словоупотреблением, принятым в тексте лекций, бытие «в себе» означает, однако, именно сущностное бытие, в соответствии с чем первая форма (= сущность) именуется также как «простое В-себе» (*das bloße An-sich*), а третья – как «для себя сущее В-себе» (*das für sich seiende An-sich*) (ibid., S. 262). Поэтому пока что получается так, что духовное триединство *присуще* абсолютному духу *по его «природе»*. Ни о какой свободе по отношению к такому триединству вопрос даже не ставится. Триединство выглядит абсолютным, не снимаемым и нераздельным. Но не значит ли это, что пытаясь вытащить абсолютный дух за пределы *сущего* триединства посредством противопоставления этому последнему триединства *сверхсущего*, или сущностного, мы опять-таки утверждаем его несвободу, а именно – ту самую несвободу от формы духовности, которая запечатлена уже в третьем облике абсолютного духа как форме его *бытия* в качестве духа? О каком именно нераздельном единстве может здесь идти речь? Это единство, как выясняется, всегда есть единство трех моментов именно *бытия* абсолютного духа. Как и гегелевское двуединство, шеллинговское триединство как таковое

в силу имманентной диалектики его моментов неизбежно метафизически имплицирует бытие.[39] Ведь это не что иное, как единство *аффирмативного бытия*, с необходимостью конституирующее абсолютный дух в качестве сущего. Это значит, что *обеспечивающая абсолютную свободу совершенного духа трансцендентность по отношению к собственному бытию в принципе не может мыслиться как триединство.* Поэтому нас в данном случае должно интересовать не само это триединство, а то, что возвышается над ним и в этом смысле уже *не есть это триединство как таковое* и опять-таки представляет собой по отношению к нему что-то совершенно иное. И еще один момент. Крюгер говорит о единстве, которое «не может себя потерять в своих моментах». Однако как о том, что не может себя потерять, Шеллинг опять-таки говорит прежде всего о третьей форме абсолютного духа. Но то же самое приходится утверждать также и о самом триединстве как таковом, ибо третья форма, как мы знаем, олицетворяет собой синтез первых двух форм. Именно в этой форме абсолютный дух предстает, по Шеллингу, как тот, кто не может потерять себя в качестве духа, т. е. как тот, кто *не может не быть* духом. Именно этот момент несвободы духа по отношению к самому себе является метафизическим недостатком, который преодолевается той трансцендентностью совершенного духа, о которой идет речь в обсуждаемом пассаже.

► Чтобы более подходящим образом обозначить эту трансцендентность по отношению к самому всеединству, в приведенном выше выражении *All-Einheit* следовало бы передвинуть дефис и написать так: *Allein-*

[39] Другое дело, что шеллинговское триединство, в отличие от гегелевского двуединства, уже не может мыслиться, как уже было показано выше, *только* в рамках онтологического измерения, полагаемого абсолютом *вместе* с самим этим триединством.

Heit. Это слово должно было бы уже обозначать не единство трех форм бытия абсолютного духа и тем самым единство всего сущего, а такое единство, которое – внебытийственным образом – свободно полагает себя для себя и тем самым утверждает себя как единственность, или как абсолютное Единое, или как Единый. Этот Единый может облекать себя в триединство и тем самым в бытие, полагая себя в качестве сущего Единого, и тогда в лице третьей формы Он будет тем, кто «*не может* не быть духом», однако его свобода от необходимости быть «духом» этим отнюдь не уничтожается, ибо она состоит как раз в том, что Он может и не полагать себя к качестве третьей формы и, соответственно, в качестве триединства. При этом, как уже было показано, его свобода от триединства тождественна его свободе от бытия как такового. ◄

II

Второй тезис: *совершенный дух «есть дух, свободный от своего бытия духом: бытие духом есть для него всего лишь одна форма бытия»*. Крюгер интерпретирует его следующим образом.

«От форм своего бытия, или потенций,[40] дух в качестве духа отличается постольку, поскольку он сверх того [darüber

---

[40] Не забываем о том, что «потенциями» формы абсолютного духа выступают лишь по отношению к его возможному инобытию и, соответственно, по отношению к тому, что имеет видимость «результата» преодоления этого инобытия. В изначальном бытии абсолютного духа его формы отнюдь не являются потенциями. Именно это имеет в виду Шеллинг, когда говорит: «Потенции в абсолютном духе суть не в качестве потенций, а в качестве тождественных Ему самому [sondern als = Er selbst]». Потенциями они становятся лишь при особом взгляде на них абсолютного духа, а именно – в том случае, если абсолютный дух рассматривает их в качестве потенций, т. е. усматривает в структуре своего изначального бытийного триединства возможность своего «будущего»

hinaus] обладает и некоторой иной формой. Но это и есть его собственный дух, или сущность. Тем самым выявляется такое понятие духа, в котором он предстает как соотношение с самим собой. <…> Дух как сущность есть в каждой из отдельных форм своего бытия единый и целый дух. Однако он не есть ни в одной из этих форм, взятой самой по себе. Напротив, он “с необходимостью” есть “тотальность” [Allheit]. Поэтому соотношение между духом как сущностью и духом как бытием не может быть симметричным. Дух как сущность является гарантией того, что дух как бытие в каждой из своих форм [Formen], или формообразований [Gestalten] остается духом. Дух как сущность трансцендентен по отношению к формам своего бытия и вместе с тем имманентен им. Дух есть тотальность своих форм и вместе с тем такое единство сущности, которое сохраняет себя перед их лицом [diesen gegenüber]» (*Krüger*, S. 176–177).

Итак, абсолютный дух, по Крюгеру, «отличается» („ist unterschieden“) от форм своего бытия, да еще именно потому, что он – «помимо» них – обладает еще и некоторой *другой формой*. Это – насквозь фальшивая формулировка, полностью искажающая суть дела. Во-первых, как подсказывает уже мой русский перевод, «отличаться» – это «личное» дело форм абсолютного духа, причем отличаются они не от безусловно абсолютного духа как «самости», а друг от друга. Что же касается упомянутой выше «самости», то в рамках онтологического измерения ее отличие от духовных форм принципиально невыразимо. Назвать же трансцендентность этой «самости» по отношению к бытию как таковому ее «отличием» от него – это значит, как мне представляется, не сказать ничего. Во-вторых, здесь надо снова вспомнить о том, что сам же Шеллинг строго запрещает нам мыслить трансцендентность совер-

---

бытия (подробный анализ того, что же в концепции Шеллинга означает это «усмотрение», см. в моей книге: *Кричевский А. В.* Абсолютный дух сквозь лики триединства… С. 160–164).

шенного духа по отношению к своим формам опять-таки как некую *форму* его бытия. Ведь даже если допустить, что эта «иная форма» была бы неким бытием более высокого порядка, а именно, сущностным бытием, или, что то же самое, сущностью, то пришлось бы допустить и существование также еще одной формы еще более высокого порядка, которая являлась бы основанием единства этой «иной формы» и первых трех и т. д. до бесконечности. Запрет на такой ход мысли ясно высказан Шеллингом в этой же самой лекции, причем он присутствует не только в Собрании сочинений (SW_2, Bd. 3, S. 259), но уже и в «Первоначальном варианте». В последнем сказано:

> «Совершенного духа нельзя мыслить в качестве чего-то четвертого, имеющего место помимо [указанных] трех [форм]. Он не есть помимо [außer] этих трех форм, и *они* суть не что иное, как сам дух. Когда мы мыслим эти три формы в их единстве [Verkettung], то мыслим об абсолютном духе, и когда мы мыслим об абсолютном духе, мы мыслим три [его] формы» (Urf., Teilband 1, S. 80).

Ни о каком *бытии* абсолютного духа помимо или вне форм, образующих его триединство, у Шеллинга не может быть и речи в принципе. Любопытно при этом, что именно благоговейное стремление сохранить «самость» абсолютного духа в бытии и при этом «отличить» ее от ее бытийных форм приводит к тому, что она – вопреки мудрому запрету Шеллинга – и на самом деле втискивается в искаженное обличье некой «четвертой» бытийной формы.

► В лекциях по «Философии откровения» Шеллинг, описывая диалектику форм абсолютного духа, использует слово *Selbst* («самость») в двух контекстах. *Во-первых*, там, где речь идет о том, что первая и вторая формы имеют свою «самость» не каждая в себе самой, а друг в друге: первая во второй, а вторая в первой (SW_2, Bd. 3, S. 251ff.).

Во-вторых, когда о третьей форме он говорит как о таком моменте, где абсолютный дух «возвращается» в себя и «снова» обретает себя в качестве «чистой самости» (SW_2, Bd. 3, S. 257). При этом, *в-третьих*, учитывая, что третья форма в явной форме в конечном счете олицетворяет собой у Шеллинга триединство аффирмативного бытия абсолютного духа в целом, можно было бы пойти дальше и обозначить словом *Selbst* то же, что Крюгер, следуя первому пассажу пятнадцатой лекции Шеллинга (SW_2, Bd. 3, S. 310), называет «сущностью» триединого Бога. Во всех трех случаях речь, однако, будет идти об онтологическом измерении абсолюта. В нашем более дифференцированном контексте я предложил бы использовать слово *Selbst* более достойным образом, а именно: оставив слово *Wesen* для обозначения «сущности» абсолютного духа, имеющей внутрибытийственный характер, я применял бы слово *Selbst* для указания на абсолютное Ничто. ◄

Теперь о высказанном здесь Крюгером, – но не Шеллингом, – тезисе о *самосоотнесенности* «самости» абсолютного духа (*Krüger*, S. 176). По моему мнению, в концепции Шеллинга фактически работает одно из важнейших достижений гегелевской диалектики, состоящее в усмотрении того, что *самосоотнесенность метафизически имплицирует бытие*. Бытие, по Гегелю, – это и есть не что иное, как *соотношение* с собой. Вместе с тем Гегель указывает на то, что бытие как таковое есть непосредственное *равенство* (*Gleichheit*) с собой.[41] Это непосредственное равенство себе как таковое, или, иначе говоря, метафизическое совпадение с собой, казалось бы, еще не может быть названо *отношением*, даже

[41] См. напр.: *Hegel G. W. F.* Werke. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1979. Bd. 5. S. 387; рус. пер.: *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики: В 3 т. М., 1970–1972. Т. 1. М., 1970. С. 418.

если мы имеем в виду отношение к себе. Ведь отношение предполагает наличие по крайней мере двух моментов, его образующих. Однако Гегель, рассуждая о бытии в самом общем виде, все же фактически отождествляет бытие как с «равенством с собой» (*die Gleichheit mit sich*), так и с «соотношением с собой» (*die Beziehung auf sich*), так что эти формулировки выглядят как равнозначные.[42] Почему он это делает? Дело в том, что в определенном контексте смыслы этих формулировок и в самом деле совпадают. Это совпадение имеет место уже в самом начале «Логики» Гегеля, представляющем собой и начало самой его философской системы. Однако здесь это совпадение оказывается, при внимательном рассмотрении, несовершенным, усмотрение чего и обусловливает диалектику гегелевского изложения, в конечном счете приводящего наше умозрение к описанному в так называемой «Логике конца» (И. Ильин) результату, где указанное совпадение реализуется аффирмативным образом, а именно – в качестве отрицания отрицания. Эти определения, таким образом, полностью совпадают только применительно к «истинному», аффирмативному, бытию. При этом надо учитывать следующее. Во-первых, «равенство себе», установленное как *только* непосредственное, как раз еще не есть, по Гегелю, «истинное» бытие. Во-вторых же, если нечто «определенное», т. е. в себе самом опосредованное соотношением с иным и тем самым неким определенным отрицанием, достигает соотношения с собой, то тогда эта его опосредованность, согласно Гегелю, «снимается» так, что налицо мы будем опять-таки иметь непосредственность, однако уже такую, которая представляет собой результат снятия опосредования,

[42] Ср. *Hegel G. W. F.* Werke. Bd. 5. S. 90, 128, 149, 151, 174, 387, 457; Bd. 6. S. 553–554; рус. пер.: *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики. Т. 1. С. 147, 181, 201, 203, 224, 418, 481–482; Т. 3. С. 292–293.

причем результат именно самосоотнесенный, в силу чего здесь«снимается» также и форма результата. В этом «результате» снова присутствует такая непосредственность метафизической самотождественности («равенство себе»), которая и есть для Гегеля не что иное, как бытие. С точки зрения Гегеля совершенное соотношение собой имеет место в актуально бесконечном для-себя-бытии, или, иначе говоря, «истинное» для-себя-бытие – это и есть «бесконечное соотношение с собой».[43] Для-себя-бытие реализует в себе – основанное на отрицании отрицания[44] – опять-таки «простое соотношение с собой» (*einfache Beziehung auf sich*) и, «следовательно, в самом себе уравнивание с бытием» (*die Ausgleichung mit dem Sein*).[45] В этом отрицании отрицания в снятом виде обязательно присутствует момент инобытия, через преодоление которого достигается свобода от соотношения с иным и реализуется *совпадение с собой*, являющееся конститутивным моментом *аффирмативного* бытия. Самосоотнесенная негативность в силу этой логики представляет собой именно такое аффирмативное бытие. Но ведь и *шеллинговское тождество субъекта и объекта – это тоже такая самосоотнесенность единого абсолютного духа, которая представляет собой не что иное, как аффирмативное бытие.*

> Разница между гегелевским и шеллинговским абсолютным духом высвечивается в совершенно ином контексте. *Во-первых*, как мы уже знаем, в гегелевской системе триединства как такового все же не получается.

---

43 *Hegel G. W. F.* Werke. Bd. 5. S. 181; рус. пер.: *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики. Т. 1. С. 230.

44 Отрицание отрицания и есть, по Гегелю, «восстановление простого соотношения с собой» (das Wiederherstellen der einfachen Beziehung auf sich), тождественного бытию (*Hegel G. W. F.* Werke. Bd. 5. S. 124; рус. пер.: *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики. Т. 1. С. 177).

45 *Hegel G. W. F.* Werke. Bd. 6. S. 174; рус. пер.: *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики. Т. 1. С. 224.

Она по сути описывает всего лишь двуединство. Это для Гегеля – духовное тождество субъекта и объекта, совпадающее с абсолютным бытием. *Во-вторых*, это тождество представляет собой результат такого отрицания отрицания, необходимым, «хотя и снятым» логико-метафизическим моментом которого является реальное инобытие, представленное «природой» и миром конечного духа. Шеллинговское же триединство в реальном, или, как говорит Шеллинг, «действительном», инобытии не нуждается. *В-третьих*, гегелевское совпадение абсолютного духа с самим собой конституирует бытие таким образом, что – в рамках гегелевской системы – само это бытие как таковое уже никак не показывает свою метафизическую несамодостаточность. Это бытие и есть для Гегеля абсолют в окончательном смысле, тогда как в концепции Шеллинга бытие абсолюта – это такой метафизический факт, который, *если* он имеет место, т. е. в том случае, если абсолют это свое бытие и в самом деле полагает, указывает на сам абсолют как силу, стоящую над бытием. <

Поэтому в результате попытки представить «самость» абсолютного духа в качестве реальности, которая *соотносится сама с собой*, мы приходим не к тому, что ищем, т. е. не к тому, что – в особом, уже не поддающемся описанию в контексте гегелевской диалектики смысле – трансцендентно по отношению к триединству и тем самым по отношению к бытию, а снова к *триединству аффирмативного бытия*, пусть даже оно будет триединством сколь угодно «более высокого порядка». Таким образом, то искомое «единство сущности» абсолютного духа, которое сохраняет себя перед лицом трех его форм, не может мыслится даже как некая *самосоотнесенная* реальность. Но это уже значит, что такое единство не может мыслиться и как единство *сущности*.

И еще один важный момент. То обстоятельство, что совершенный дух в *каждой* из своих форм присутствует в качестве *триединого*, еще не выражает его абсолютной трансцендентности по отношению к ним. Ведь с не меньшим основанием можно, наоборот, усилить тезис об имманентности совершенного духа аффирмативному бытию и сказать, что поскольку каждая форма его бытия, даже «взятая сама по себе», опять-таки с необходимостью оказывается в себе самой сочетанием всех трех форм, то получается, что совершенный дух не просто *имманентен* каждой из этих форм, а даже парадоксальным образом метафизически *совпадает* с каждой из них «в отдельности». В силу этого каждая из форм выступает как *метафизический символ* совершенного духа.[46] Отличие этого символа от совершенного духа как такового при этом остается невыразимым. Интуитивно кажущаяся очевидной «асимметричность» соотношения абсолютного духа как «сущности» с его формами здесь, по-видимому, ускользает от нашего умственного взора.

Таким образом, «самость» совершенного духа мы во всяком случае должны мыслить не как *единство*, которое в качестве «сущности» якобы уже достаточным для его свободы образом трансцендентно по отношению к *трем* его формам, а как Того, Кто трансцендентен по отношению к самому *триединству* как таковому. Иначе говоря, под «сущностью» мы можем мыслить здесь всего лишь абсолютно *имманентное* единство трех форм абсолютного духа, которое как таковое еще отнюдь не обеспечивает его свободы по отношению триединству его бытия как таковому. «Трансцендентность» *этого* – сущностного – единства состоит лишь в том, что оно не сводится ни к какой бы то ни было одной из этих форм в отдельности, ни к их «сумме». Однако при этом

[46] См. об этом: *Кричевский А. В.* Образ абсолюта… С. 122–123, 181–183.

само оно как таковое и ***есть*** *не что иное, как духовно живая триединая реальность, моментами которой и являются эти три формы*. Эту реальность Шеллинг и называет здесь «целым духом», который «с необходимостью» (*notwendig*) есть тотальность (*Allheit*) своих форм (Urf., Teilband 1, S. 80). Это значит, что обсуждаемая «сущность» триединства при всей своей индивидуальности как живого духовного целого все же *не может* ***не быть*** этой тотальностью. Это значит, что мы, следуя указанию самого же Шеллинга, должны *в конечном счете* искать не ее, а Того, Кто свободен, а значит, трансцендентен даже по отношению к самой этой триединой реальности как таковой и, соответственно, по отношению к самой «сущности» триединства.

> Поэтому когда Шеллинг говорит, что «абсолютный дух есть [ist] над всеми формами бытия» (SW_2, Bd. 33, S. 256; Urf., Teilband 1, S. 79), то слово «есть» здесь следует понимать только как чисто формальную связку, которая отнюдь не указывает на какое бы то ни было бытие. В содержательном отношении это слово можно – и нужно – было бы заменить, скажем, на «возвышается над» (*überragt*), «парит над» (*schwebt über*), «утверждает себя» (*behauptet sich*), «полагает себя» (*setzt sich*) и т.п. В этом же пассаже использован глагол *hinausgehen (über)*: „Der absolute Geist geht über jede Art des Seins hinaus“ (SW_2, Bd. 33, S. 256), соответственно: „Der absolute Geist geht über alle Formen hinaus“ (Urf., Teilband 1, S. 79). Заметим заодно, что выражения *jede Art des Seins* (SW) и *alle Formen* (Urf.) в данном контексте абсолютно равнозначны. Это еще одно – косвенное – свидетельство в пользу нашего тезиса о том, что *формы*, образующие триединство абсолютного духа – это не что иное, как всего лишь формы, или способы, именно его *бытия*. На самом деле его можно считать даже излишним, ибо обсуждаемый пассаж сам по себе явно свидетельствует о том же. Когда, например, Шеллинг говорит о том, что в лице своей третьей формы абсолютный дух выглядит всего лишь как „der an eine Form, oder an eine Art des Seins gebundene“ (как «привязанный к одной форме, или

к одному способу [своего] бытия», – SW_2, Bd. 33, S. 256), то „eine Form“ (одна из форм абсолютного духа) означает здесь не что иное, как „eine Art des Seins“ (одна из форм его бытия), так что текст в SW вполне последователен, когда о форме абсолютного духа прямо говорится как о форме его бытия: „eine Form des Seins“ (SW_2, Bd. 33, S. 255). <

Здесь также возникает вопрос о том, каким же именно образом искомый *X* может «сохранять» себя «перед лицом» этого *абсолютно всеобъемлющего* триединства совершенного духа. Пока что, однако, для нас важно зафиксировать следующее обстоятельство.

III

Только *надбытийная* трансцендентность могла бы обеспечить ту самую – фиксируемую в третьем тезисе – *свободу совершенного духа от себя самого как таковового*, которую Шеллинг позиционирует здесь в качестве актуально бесконечной вершины самой Божественности.

«Поскольку дух как сущность, – говорит Крюгер, – не скован своим бытием [nicht durch sein Sein fixiert wird], абсолютный дух обладает свободой поднять себя над моментами своего бытийного самоосуществления. Дух как сущность может отделить себя (absolvere) от своего бытия. В своей свободе дух как сущность может ограничиться самим собой. Тем самым для духа намечается принципиальная возможность положить свое бытие в качестве бытия для другого» (*Krüger*, S. 177).

Итак, мы все еще не можем расстаться с тезисом о том, что абсолютный дух свободен по отношению к своему бытию именно потому, что он – «сущность». О том, с какими трудностями связано принятие этого тезиса, я только что говорил. Далее. Именно в качестве «сущности» он якобы должен быть постигнут как *тот, кто может «отделить себя» от своего бытия.* Точнее, однако, было бы сказать, что безусловно абсолютный дух в

принципе метафизически дистанцирован от своего бытия, что *эта его дистанцированность метафизически первична по отношению к его совпадению даже с его изначальным бытием* и что именно она, далее, позволяет ему обратить это бытие в инобытие. Иначе говоря, даже в шеллинговской первой метафизической позиции эта дистанцированность *уже* имеет место. Она не создается «впервые» в результате полагания второй позиции. Напротив, вторая позиция возможна лишь потому, что сама первая позиция не есть *всего лишь* актуально бесконечное и вечное триединое *бытие* абсолютного духа. Шеллинговская первая позиция – это, как бы парадоксально это ни звучало, сама должна быть осмыслена как результат свободного полагания, состоящий в том, что здесь безусловно абсолютный дух не просто *есть* триединство своих форм, а *свободно принимает такое бытие*. Иначе говоря, описанная Шеллингом «первая» метафизическая позиция «впервые» возникает лишь в том случае, если *безусловно* абсолютный, или *совершенный*, дух (= абсолют в своей отрешенности от своего собственного бытия), свободно полагает себя в качестве *сущего* абсолютного духа, т. е. в качестве сознающего себя актуально бесконечного бытия. Далее. Свобода абсолютного духа состоит помимо прочего в том, что он, как говорит Крюгер, «может ограничиваться самим собой». Это *пребывание абсолюта наедине с самим собой*, однако, должно быть постигнуто как условие возможности не только обратить свое бытие в инобытие («положить свое бытие в качестве бытия для другого»), но прежде всего как условие возможности *положить,* ***создать*** *свое собственное бытие как таковое*. Безусловно *совершенное* пребывание абсолюта наедине с собой реализуется не в актуально бесконечном бытии, а над ним. Абсолютная свобода по отношению к бытию непосредственно состоит именно в этом сверхбытийственном единстве, а не

просто в способности производить с бытием, представляемым как «непредмыслимая» данность, те или иные метафизические операции вроде выворачивания форм изначального бытия абсолютного духа «наизнанку» и, соответственно, полагания инобытийной позиции. Об этом, однако, молчит, к сожалению, и сам Шеллинг. Но должно быть во всяком случае ясно, что для понимания того, что такое абсолютная трансцендентность, категория «сущности» оказывается принципиально недостаточной, ибо сущность всегда несет в себе момент бытия и потому не может рассматриваться как реальность, трансцендентная по отношению ко всякому бытию, или к бытию как таковому.

И все же Крюгер полагает, что через понятие абсолютного духа как *сущности* мы как раз и подходим к тому, «выше чего уже ничто нельзя помыслить», или к тому, за что мы как бы уже не можем мысленно заглянуть, чья «закулисная сторона» (выражение мое. – *А. К.*) уже недоступна: „Damit ist erreicht, was unhintergehbar ist“ (ibid.).

Здесь, собственно, сам Крюгер вообще не говорит ни о какой «закулисной стороне» бытия. Он ее просто не видит. Причем нам, казалось бы, следует полагать, что эта сторона недоступна не только для нашего умственного взора, но и непостижима сама по себе, т. е. принципиально недоступна умозрению. Так может быть, Крюгер здесь прав и эта «закулисная сторона» есть лишь метафизическая фикция? Может быть, задача «зайти за спину» самой сущности триединства некорректна в принципе? Может быть, мы здесь достигаем абсолютного верхнего предела как мышления, так и бытия? Мой тезис состоит в том, что здесь мы достигаем предела *онтологического* мышления, но не метафизического мышления как такового. «Закулисная сторона» актуально бесконечного бытия абсолютного духа недоступна онтологическому мышлению просто потому,

что ее и в самом деле *нет*. Мы здесь, как может показаться, доходим до такой реальности, которая вроде бы уже не имеет за собой никакого *метафизического фона*, на котором – и отделяясь от которого – она могла бы быть воспринимаемой для нашего умственного взора, настроенного на созерцание бытия. Для меня здесь важно следующее. Некорректное в строгом смысле слова – и все же и в самом деле проскальзывающее у Шеллинга – применение категории сущности для осмысления безусловно абсолютного духа как реальности, свободной по отношению к самому триединству, создает впечатление, что мы достигаем здесь того, что уже ни имеет ничего позади себя в качестве своей метафизической опоры.

«Здесь мышление подходит к некой границе, которая уже не мыслится в собственном смысле слова. В противном случае граница всегда уже оказывалась бы перейденной. Абсолютная свобода сущности, скорее, ощущается… Это ощущение понимается здесь отнюдь не в эмоционально-иррациональном смысле. Напротив, оно указывает на непосредственно очевидный опыт самореализации свободы». Эта свобода, отмечает Крюгер, и есть то наивысшее, которое Шеллинг называет также Божественностью Бога (ibid.).

Любопытно отметить, что здесь фактически почти уже высказано то, что все же, к сожалению, как раз *не* имеется в виду автором. А не имеется в виду здесь самое главное. Наивысшее у Шеллинга – это не «сущность», а то, что Крюгер называет «свободой сущности». Однако вовсе не «сущность» является субъектом этой свободы. Правильнее было бы сказать, что абсолютная свобода – это свобода не «сущности», а свобода от всего, в том числе и от самой «сущности» триединства. Но о *чьей* же тогда свободе должна идти речь? Эта свобода вообще не есть «чья-то» свобода, т. е. свобода некой бытийственной реальности, которая либо – опять-таки бытийственным

образом – отличалась бы от самого акта самореализации свободы, либо совпадала с этим актом *в бытии*. Уже поэтому понятие «сущности» здесь оказывается неуместным. Того метафизического фона, или контекста, который обеспечивает свободу безусловно абсолютного духа по отношению к триединству, и в самом деле *нет*, причем нет *никоим образом*. И теперь с моей точки зрения самое главное: этого фона нет как раз в том смысле, что он представляет собой *абсолютное небытие*. Иначе говоря, не *сущность* и не какое бы то ни было иное *бытие* обеспечивает эту – все же пока что опять-таки относительную – свободу безусловно абсолютного духа по отношению к триединству, а абсолютная свобода как таковая, совпадающая с абсолютным, т. е. безотносительным, небытием. Эту свободу можно было бы назвать безотносительной, или отрешенной, трансцендентностью. Это не небытие *чего-либо* и не небытие *по отношению к чему-либо*, а просто небытие как таковое. Выйти на эту интуицию можно еще и следующим образом. Мы знаем, что, согласно самому же Шеллингу, абсолютный дух выступает по отношению как к возможному, так и действительно установленному инобытию *как ничто*, хотя в себе самом он представляет собой абсолютное, вечное *бытие*.[47] Теперь я утверждаю, что свобода совершенного духа по отношению к этому своему вечному бытию, т. е. бытию в качестве абсолютного духа, опять-таки должна быть постигнута как коренящаяся в ничто. Однако это уже не будет ничто некоторого нечто, т. е. такое небытие, которое уже хотя бы в силу этой своей относительности опять-таки оказывается некоторым бытием в себе самом. Ведь тот *X*, который здесь на первый взгляд выглядит как искомая *сторона* этого отношения, на которой сосредоточена свобода совершенного духа по отношению к своему бытию, на самом

[47] См. *Кричевский А. В.* Образ абсолюта… С. 32–38.

деле вообще не является стороной, ибо его просто *нет*, ибо *все без исключения бытие сосредоточено в триединстве*. Это значит, что здесь в строгом смысле нет и соотношения вообще.

> В первой метафизической позиции шеллинговский абсолютный дух выступает как *ничто* именно «по отношению» к своему возможному инобытию, а именно постольку, поскольку он внутри самого себя – до акта «усмотрения» им в себе возможности полагания инобытия – вообще не обременен никаким отношением к этому инобытию. В этом смысле он, казалось бы, и в самом деле может уже считаться *абсолютным*. Еще бы, ведь он всецело пребывает в себе самом, обращен на себя, герметично замкнут в себе и проч. Шеллинг указывает здесь на то, что «быть абсолютным» как раз и означает «быть совершенно свободным от всякого соотношения [von jeder Beziehung], или от всякой связи [Verbindung]» (SW_2, Bd. 3, S. 261). В нашем контексте, однако, ясно, что та абсолютность, о которой может идти речь применительно к аффирмативному бытию, все же еще не является таковой в окончательном смысле. От подлинной абсолютности ее все еще отделяет настоящая метафизическая пропасть. Ведь все дело в том, что аффирмативное бытие не только первой, но и любой позиции, а тем самым бытие как таковое свободно далеко не от *всякого* соотношения. Оно не свободно от самого главного и самого «близкого» ему, а именно – от себя, ибо оно *не свободно от соотношения с собой, коим оно как раз и конституируется в качестве бытия*. <

Поэтому свобода обсуждаемого *X*, во-первых, безотносительна, а во-вторых, метафизически совпадает с абсолютным небытием, которое уже не есть небытие чего бы то ни было, будь то мир, инобытие или вечное бытие абсолютного духа, а представляет собой такое простое небытие, которое мы даже не имеем права

назвать небытием самосоотнесенным, ибо *такое* небытие в силу описанной Гегелем диалектики самосоотнесенной негативности было бы уже опять-таки всего лишь бытием.

> В этом смысле можно по-особому отнестись к высказыванию А. Н. Чанышева из его афористического «Трактата о небытии» («предварительный» тезис 4): «Небытие небытия есть бытие»[48]. В обозначенном мною контексте ясно, что в этом высказывании речь не может идти о *небытии абсолютном, небытие которого – это не бытие, а опять-таки небытие*, ибо абсолютное небытие свободно от самосоотнесенности и от той диалектики, которой она подчинена. Чанышев настаивает на том, что абсолютное небытие *существует* (основной тезис 6). Соглашаясь с тем, что здесь *должно иметься в виду*, – а иметься в виду здесь должна неистребимая сила небытия, которое – *небытийным образом* – утверждает себя даже в своем отрицании, – я бы все же не боялся сформулированного уже Парменидом тезиса о том, что небытия *нет*. Этот тезис следует принять предельно последовательно. Здесь можно было бы, конечно, задать вопрос о том, как же может не существовать то, чему подвластно все? Ведь мы здесь вроде бы утверждаем, что именно абсолютному небытию *подвластно* любое бытие. Однако в нашем контексте этот тезис обретает особый, отнюдь не тривиальный, а, если угодно, метафизико-мистический смысл, который, возможно, и не подразумевался самим его автором. Он состоит как раз в том, что если бы небытие хоть в каком-то отношении существовало, то оно не было бы абсолютным, а значит, таким, которому подвластно все бытие без исключения, ибо этим исключением стало бы тогда собственное «бытие» небытия. Нам прежде всего следует согласиться с тем, что не-сущего нет *никоим образом*, ибо если бы оно хоть каким-то образом существовало, то тем самым оно уже оказывалось бы втянутым в сферу бытия как такового. Бытие же всеобъемлюще, и вне его нет *ничего*. Если бы вне его хоть что-то *было*, то это озна-

[48] *Чанышев А. Н.* Трактат о небытии // Философия и общество. 2005. № 1. С. 5–15.

чало бы, что мы говорим не об актуально бесконечным образом всеобъемлющем, а всего лишь о некотором частном бытии. Метафизической же реальности, трансцендентной бытию вообще, не существует по определению. И все же точнее было бы сказать: реальность, трансцендентная бытию, не существует. Нетерпеливому читателю может показаться, что последней фразой я не выразил ничего нового. Тогда скажу еще точнее: это именно *Отрешенный от всего* трансцендентен бытию вообще, бытию как таковому, это именно Он – как раз Тот, Кто не существует никоим образом. Это значит, что небытие Отрешенного может и должно быть – *апофатически* – понято как свободный акт воздержания от бытия вообще. Однако собственное *позитивное* – и потому поддающееся *катафатическому* обозначению – содержание этого акта состоит в следующем. Кто такой Отрешенный в себе самом? Это – абсолют, свободно полагающий себя в качестве платоновского Единого, о котором идет речь в первой гипотезе диалога «Парменид». И этот Единый, воздерживающийся от акта *бытийственного* самополагания, и в самом деле никак, никоим образом не существует. Но именно Тот, Кто может утвердить себя в качестве абсолютного Единого – и только Он, – может абсолютно все, ибо в его власти помимо актуально бесконечной совокупности бытия оказывается также и отрешенное от бытия единство. <

Итак: *абсолютная свобода метафизически тождественна абсолютному небытию*. Когда мы говорим, что за совершенным духом как реальностью, свободной по отношению к абсолютному бытию, реализуемому в триединстве духовных форм, не стоит ничего, то это на самом деле значит, что за ним стоит… абсолютное *Ничто*, которое как раз и образует тот – именно не существующий никоим образом! – метафизический фон, в силу которого совершенный дух только и обладает этой свободой[49] и который сам по себе представляет

[49] А. Н. Чанышев метко замечает в том же трактате: «Свобода – это детерминированность небытием» (тезис 39).

собой эту свободу как таковую, состоящую, по Шеллингу, не только в свободе быть, но прежде всего *в свободе не быть*, причем так, что последняя выступает как условие возможности первой.

«Бог – это не высшее Сущее, а свобода», – говорит Крюгер (*Krüger*, S. 178).

Это высказывание могло бы быть совершенно правильным, однако, лишь в том случае, если отказаться от отождествления свободы с «сущностью», к которому склоняется Крюгер. Бог не есть высшее *«Сущее»* не потому, что он есть «сущность», – ибо как «сущность» он есть хоть и Сверхсущий, но все же – и на самом деле именно *тем самым* – опять-таки Сущий, а именно потому, что Он вообще *не есть*, и абсолютно свободен Он отнюдь не в качестве «сущности», а только в качестве абсолютного *Ничто*. Далее.

Шеллинг как раз не говорит здесь о том, что Бог – это свобода. Он говорит, что свобода – это «Божественность» (*Gottheit*) (SW_2, Bd. 3, S. 256). Свобода – эта та сила, благодаря которой безусловно абсолютный дух может полагать себя в качестве Бога. Свобода – это метафизическая основа того уникального качества безусловно абсолютного духа, которое Шеллинг называет *Herrlichkeit*.[50] В определенном контексте Шеллинг даже готов употреблять слова *Herrlichkeit* и *Gottheit* как равно-

---

[50] Перевести слово „Herrlichkeit" на русский без некоторого насилия над языком непросто. Передать его значение как «величие» (см. напр. *Шеллинг Ф. В. Й.* Философия откровения. Т. 1. СПб.: «Наука», 2000. С. 391, 407) – это не сказать ничего. Поскольку *одного* подходящего для перевода слова в русском языке, пожалуй, нет, то здесь по крайней мере следовало бы сказать «*властное* величие» или «величие *господства*» (см. *Кричевский А. В.* Абсолютный дух сквозь лики триединства… С. 133), а если уж переводить одним словом, то, видимо, придется выдумывать такие выражения, как, скажем, «господственность» или «влаственность».

значные, указывая, например, на то, что *Herrlichkeit*, или, *что то же самое*, *Gottheit* Бога-Отца состоит [„besteht in“] в *свободе* положить некоторое бытие вне самого себя (SW_2, Bd. 3, S. 320). В конечном же счете божественность совершенного духа состоит в такой его свободе, где он обладает силой выступать как господин не просто всякого *бытия*, но как господин надо *всем*,[51] а значит, как Господь в окончательном, поистине всеобъемлющем смысле. Если вспомнить о том, что Гегель называл качеством «тождественную с бытием определенность»,[52] то в нашем случае речь может идти о таком качестве, которое представляет собой «определенность», тождественную не с бытием, а с абсолютным *небытием*. Однако вопрос о том, *чье* же это качество, чье же это небытие, здесь все же не может быть обойден. Иначе говоря, в конечном счете умозрение должно быть сфокусировано не просто на свободе, а именно на *субъекте* этой свободы. Под этим субъектом мы подразумеваем не абсолютное небытие, а абсолютное Ничто.[53] Когда мы используем выражения «безусловно аб-

---

[51] Мы ведь уже знаем о том, что *бытие* – это еще не *все*.

[52] «*Качество*, – говорит Гегель в «Прибавлении» к § 85 своей «Энциклопедии…», – есть… тождественная с бытием определенность, так что нечто перестает быть тем, что оно есть, когда оно теряет свое качество» (*Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук: В 3 т. М.: «Мысль», 1974–1977. Т. 1. М., 1974. С. 216).

[53] Дистинкция небытия и ничто намечена уже Гегелем, хотя она, разумеется, и проводится им полностью в рамках онтологического измерения, где всякое небытие и всякое ничто в конечном счете являются моментами бытия. Нам здесь, однако, интересно следующее. Гегель указывает на то, что «в *небытии* содержится соотношение с *бытием*», тогда как ничто, взятое «чисто само по себе», следует мыслить безотносительно (*beziehungslos*) (см. напр. *Hegel G. W. F.* Werke. Bd. 5. S. 84; рус. пер.: *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики. Т. 1. С. 141). Это различение фактически уже позволяет говорить о ничто о как субъекте небытия. Гегель, правда, указывает здесь не на интересующую нас *абсолютную безотносительность*, а на «безотносительное отрицание»,

солютный дух» или «совершенный дух» для обозначения субъекта актуально бесконечной свободы, то следует иметь в виду, что здесь в конечном счете речь может идти только об абсолютном Ничто. Можно, правда, сказать, что *Божественность (= свобода) – это как раз сам Бог в окончательном смысле*. Однако в таком случае изменится лишь словоупотребление, но не суть дела. Просто словами «свобода» и «божественность» тогда будет обозначен субъект свободы и божественности.

> Слово «Бог» может употребляться, как мы знаем, также и в относительном смысле, а именно – для обозначения субъекта господства над *бытием*, причем под бытием здесь может подразумеваться даже не собственное бытие Бога, а всего лишь творимое Богом мирское бытие. Тогда можно будет сказать, что абсолютный дух как чистая «божественность» актом сотворения мирского бытия в качестве объекта своего господства реализует себя в качестве Бога.[54] Ясно, однако, что в этом акте не реализовано как раз самое главное, а именно сама Божественность в окончательном смысле. Иначе говоря, реализуя себя в качестве властелина мирского бытия, абсолютный дух еще не реализует себя в качестве абсолютной Божественности, властвующей не только над мирским бытием и даже не только над бытием божественным, но также и над самим абсолютным Небытием. Обозначенный нами как «Ничто» *Субъект абсолютного Небытия – это не просто Небытие именно потому, что он властвует также и над ним*. Он не просто не есть, но он – Тот, Кто *может* не быть. Объектом его можествования является не только бытие, но и небытие. Именно в этом состоит его абсолютная свобода. Шеллинг подчеркивает, что «*подлинная* свобода состоит не в

которое, по его словам, при желании «можно было бы выразить также и простым *не* [das bloße *Nicht*]» (ibid.).

54 См. об этом, напр.: *Кричевский А. В.* Образ абсолюта… С. 64.

можествовании *быть*, или выражать себя (*sich äußern*)[55] [в бытии], а в можествовании не быть, или не выражать себя [в бытии]» (SW_2, Bd. 3, S. 209). Это соображение высказано здесь Шеллингом в связи с обсуждением первой формы абсолютного духа. Однако оно остается в силе и применительно к абсолютному духу, мыслимому в триединстве его бытийных форм. Более того, именно это триединство, по Шеллингу, дает абсолютному духу возможность «не быть». Однако, как мы знаем, «не быть» здесь означает всего лишь «не быть», или, точнее, *не полагать себя*, в своем инобытии. В нашем же контексте этот тезис Шеллинга приобретает абсолютно универсальный характер, в силу чего, однако, универсальность самого триединства оказывается ограниченной онтологическим измерением. При этом становится ясно и то, сила абсолютного небытия, т. е. способность абсолюта утверждать себя в себе самом без бытия как такового, коренится отнюдь не в бытии, а значит, и не в триединстве форм этого бытия. Но можно ли теперь безоговорочно утверждать, что эта сила коренится в небытии? Здесь надо учитывать следующее. *Во-первых*, под небытием мы здесь должны понимать не простую противоположность бытию, а метафизическую реальность, стоящую над аффирмативным бытием, уже представляющем собой самосоотнесенную негативность, включающую в себя момент небытия. *Во-вторых*, когда мы говорим, что абсолют может *не быть*, то это значит, что абсолют не просто может воздержаться от бытия, но и само это «воздержание» должно мыслиться как свободное: абсолют, как я только что сказал, *может* не быть. Поэтому в качестве объекта его господства мы должны осмыслить и само

[55] Выражение *sich äußern* в нашем контексте может также обозначать акт перформативного высказывания абсолюта о своем бытии. Об этом речь пойдет ниже.

это «не быть», т. е. *надбытийственное измерение метафизического универсума*, коему принадлежит отрешенное от бытия *единство* абсолюта. <

О «соотношении» аффирмативного бытия и абсолютного небытия можно еще высказать следующее. Аффирмативное бытие, как мы знаем из Гегеля, является онтологической вершиной, к которой умозрение поднимается в результате перехода от конечного к бесконечному как отрицанию конечного и, наконец, к актуально бесконечному как самоутверждению, моментом которого является отрицание конечности конечного. Уже в самом конечном как таковом присутствует небытие, состоящее в том, что моментом, конституирующим «тождественную с бытием определенность» конечного, т. е. его качество, является то обстоятельство, что нечто конечное *не есть* ни какое-либо другое конечное, ни противостоящее ему бесконечное. Это небытие другим («отталкивание») вместе с тем является, однако, логико-метафизическим соотношением с этим другим («притяжение»), которое Гегель описывает как *«бытие-для-иного»*. В этом смысле *бытие-для-иного уже есть не что иное, как способ присутствия небытия в конечном наличном бытии*. Совершаемый далее Гегелем переход к понятию актуально бесконечного бытия состоит в том, что когда в ином нечто совпадает с самим собой, то его бытие-для-иного как бы замыкается в актуально бесконечный круг, становясь «бытием-для-себя». В гегелевской Логике для-себя-бытие и есть не что иное, как *замкнувшееся на себя бытие-для-иного*. Но если бытие-для-иного есть *конкретное небытие* некоторого конечного бытия (здесь проявляется *негативный* аспект небытия), то *для-себя-бытие есть не просто актуально бесконечное бытие как таковое, но такое присутствие небытия в актуально бесконечном бытии, силой которого только и конституируется это последнее*. Это – бытийно самосоотне-

сенный негативный аспект небытия, благодаря которому именно небытие выступает в качестве той силы, которая изнутри созидает само актуально бесконечное бытие как таковое. Если бы не эта сила, бесконечное бытие обрушилось бы внутрь самого себя, ибо оно лишилось бы поддерживающего его изнутри момента отталкивания себя от себя внутри самого себя. Уже хотя бы поэтому бесконечное бытие не может быть метафизически самодостаточной реальностью. Для того, чтобы быть, оно нуждается в небытии, и в этом смысле оно не может быть поистине абсолютным. В пределах гегелевского горизонта такое небытие выглядит, правда, как собственный, полностью имманентный момент бесконечного бытия, благодаря чему это бытие как «целое» кажется метафизически самодостаточным. В нашем же контексте этот момент небытия выступает как форма *трансцендентного присутствия* абсолютного Ничто в бесконечном бытии. Само же Ничто, для того чтобы *не быть*, не нуждается ни в чем. В этом смысле оно абсолютно в окончательном и безусловном смысле.

– А может быть, абсолютное Ничто, для того чтобы не быть, все же кое в чем нуждается? – может спросить читатель.

– В чем же?

– В отрешенном от бытия единстве! Не получается ли так, что для того, чтобы не быть, абсолютное Ничто уже должно утвердить себя в качестве отрешенного от бытия Единого?

– Здесь важно понять следующее. Абсолют в качестве отрешенного от бытия Единого и в самом деле стоит над бытием. Но абсолют как отрешенный от бытия Единый – это еще не абсолютное Ничто. Абсолютное Ничто выше даже отрешенного от бытия единства. Поэтому сила небытия абсолютного Ничто мощнее силы единства. В качестве отрешенного от бытия

Единого абсолют утверждает свою имманентность метафизическому универсуму. Однако сила небытия как таковая универсуму не принадлежит.

Само слово «не-бытие» нельзя считать адекватным обозначением того, о чем здесь идет речь. Дело в том, что здесь мы еще находимся в плену представления о логико-метафизической зависимости небытия от бытия, ибо дело выглядит так, что то, что мы называем «небытием», якобы есть всего лишь отрицание бытия. Однако даже отрицание «абсолютного» бытия не может считаться абсолютной трансценденцией именно потому, что оно логико-метафизически *соотнесено* с этим бытием. Фантом парящей над триединством «сущности» поэтому опять-таки скрывает за собой некий момент бытия, причем как раз тот момент, на который свобода, якобы реализующаяся в этой «сущности», распространиться не сможет. Для того, чтобы помочь нашему умственному взору сосредоточиться на искомой сути дела, я как раз и предлагаю ввести понятие *аффирмативного небытия*. Это понятие должно было бы быть результатом перехода от относительного небытия, понимаемого как отрицание бытия, – будь то конечное или даже аффирмативное бытие, к безотносительному, или абсолютному, небытию. Ступенями нашего «восхождения» здесь будут, таким образом, следующие моменты: *[1]* аффирмативное бытие (бытие как таковое; по отношению к конечному бытию оно уже выступает как имманентная трансценденция, которая, будучи отрицанием простой трансценденции как односторонней, а именно потусторонней бесконечности, пронизывает это бытие насквозь и при этом совпадает в нем сама с собой); *[2]* трансцендирование аффирмативного бытия (бытия как такового, бытия в его актуальной бесконечности, тождественной триединому абсолютному духу; такое трансцендирование само по себе двусмысленно, ибо оно создает иллюзию того, что искомый *X*

опять-таки есть нечто сущее, или «сущность»); *[3]* аффирмативное (безотносительное, абсолютное) небытие, субъектом которого является абсолютное Ничто. В отличие от гегелевской триады, здесь наше мышление освобождается от парадигмы онтологического «синтеза» бытия и небытия, ибо таковым синтезом является наша первая ступень, уже представляющая собой то самое отрицание отрицания, которое для Гегеля в конечном счете является абсолютной вершиной бытия и всей его спекулятивной метафизики. Этой же ступенью должен быть ограничен и сам основанный на диалектике двойного отрицания стереотип триадического мышления «тезис – антитезис – синтез».

> В одной из своих предыдущих книг[56] я уже говорил о том, что сам Шеллинг, рассуждая о Троице, вслед за Августином склоняется к тому, чтобы называть ее единство *сущностью*, или, что для него то же самое, *субстанциальным* началом. Ипостаси Троицы – это Личности, каждая из которых *отлична* от других и в этом смысле имеет собственное «для-себя-бытие», или «субзистенцию». Однако все три Личности имеют одно и то же *субстанциальное* бытие, и в этом смысле они представляют собой единство. Это единство есть единство их собственного субстанциального бытия, на которое замкнуто и которым держится их для-себя-бытие. Эта принципиальная логико-метафизическая структура *остается одной и той же* независимо от того, идет ли речь об изначальном триединстве форм абсолютного духа в шеллинговской первой метафизической позиции или о Троице как таковой, являющейся в концепции Шеллинга самосоотнесенным результатом преодоления инобытия, достигаемым в третьей позиции. О «сверхсубстанциальности» абсолютного духа Шеллинг

[56] *Кричевский А. В.* Образ абсолюта… С. 118–119, прим. 110.

говорит прежде всего тогда, когда он, отходя от указанного словоупотребления, рассуждает о субстанциальности трех форм абсолютного духа и при этом опять-таки хочет подчеркнуть его *метафизическое превосходство* по отношению к ним. Мой же тезис состоит здесь в следующем. В рамках онтологического измерения *отделить* единство абсолютного духа от трех форм его бытия *невозможно*. Поэтому указание Шеллинга на то, что это единство не может быть мыслимо в качестве некой «четвертой» реальности, следует воспринять даже с большей серьезностью, чем это, по-видимому, имеет место у самого Шеллинга. Ведь это единство, будучи собственным единством абсолютного духа, при этом и есть не что иное, как *бытие* самих его форм. Другого бытия ни он как таковой, ни они как формы этого бытия – просто не имеют. Сами по себе – даже в своем для-себя-бытии – они представляют собой лишь *различные* моменты единого и единственного аффирмативного бытия абсолютного духа. Это и только это бытие и следовало бы назвать субстанциальным. В этом смысле трансцендентность аффирмативного бытия как такового по отношению к фундаментальным бытийным формам означала бы лишь его несводимость к ним, подобно тому как живое «целое» несводимо ни к какой-либо одной из его «частей», ни к их «сумме». Ясно, однако, что *такая* трансцендентность во всяком случае не может служить метафизическим основанием искомой безусловной свободы абсолютного духа по отношению к формам его бытия. Поэтому понятие *сверхсубстанциальности* следовало бы сохранить для обозначения совсем другой трансцендентности, а именно той, которая обеспечивает абсолютному духу не относительную, а абсолютную свободу, т. е. его свободу по отношению к своему собственному «субстанциальному» бытию. Поскольку это последнее принципиально

неотделимо от его форм, то действительно подняться над ними абсолютный дух может лишь в том случае, если он поднимется над самим своим субстанциальным бытием как таковым. При этом вслед за Августином под словом «субстанция» (= субстанциальное *бытие*) следовало бы понимать *то же самое*, что и под словом «сущность». Поэтому мы ищем то, что метафизически *сильнее* сущности. Но тогда опять-таки получается, что искомая абсолютная трансценденция в принципе не может быть обозначена словом «сущность». А это значит вместе с тем, что к ней принципиально неприменима и категория *бытия*. <

Рассмотрим повнимательнее одно место, где Шеллинг, казалось бы, в явной форме проводит различие между «сущностью» и «в-себе-бытием», а значит, соответственно, и между сущностью и каждой из форм бытия абсолютного духа. В самом начале пятнадцатой лекции (SW) имеются следующие формулировки. *Первая форма* здесь обозначена как „das Tiefste seines Wesens" («глубочайшее его [Бога] сущности») = „das an sich Seiende seines Wesens" («в-себе-сущее его сущности») = „das nicht Seiende seines Wesens" («не-сущее его сущности»). *Вторая форма* – это „das ursprünglich Seiende seines Wesens" («изначально сущее его сущности») = „das rein Seiende ihres Wesens" («чисто сущее ее [абсолютной Личности = Бога] сущности) (SW_2, Bd. 3, S. 310–311). По аналогии с этим *третья форма*, казалось бы, должна была бы быть обозначена, скажем, как „das im nicht Sein Seiende [vgl. ibid., S. 266] *seines Wesens*" («в небытии сущее *его сущности*») = „das im an-sich-Sein für sich Seiende [vgl. ibid., S. 315] *seines Wesens*" («во в-себе-бытии для себя сущее *его сущности*») = „das bei sich Seiende [vgl. ibid., S. 254] *seines Wesens*" («у себя сущее *его сущности*») и т.п. Однако обозначений третьей формы по образцу: «*третья форма* божественной *сущности*» – в лекциях Шеллинга я пока не нашел. Шеллинг, по

моему мнению, неспроста уклоняется от таких формулировок, ибо третья форма все же призвана в его концепции олицетворять собой не просто – аналогичный гегелевскому – синтез первых *двух* форм, а как раз *сущностное* единство духовной тотальности, т. е. единство всех *трех* форм абсолютного духа как таковое. Почему трех? Именно потому, что в это единство в качестве момента опять-таки входит она же сама, третья форма. Дело в том, что третья форма, по замыслу Шеллинга, должна представлять собой нечто *большее*, чем синтез первых двух форм. Однако когда это большее умозрение пытается фиксировать «для себя» в рамках онтологического измерения, то получается, что это единство, сущее для себя в лице третьей формы, само оказывается не объемлющим двуединством, а моментом тотальности, в которую парадоксальным образом входит и оно само, т. е. моментом триединства. При этом «сущность» триединства опять-таки должна олицетворять собой именно третья форма, ибо ничего «четвертого» здесь, по Шеллингу, не дано и дано быть не может. Далее. Третья форма – это такой момент духовной тотальности, который призван у Шеллинга олицетворять саму эту тотальность как таковую. Однако «сущность» этой тотальности и есть сама эта тотальность как таковая. Здесь хотя и идет речь о такой «сущности», которая представляет собой для себя *сущее* единство форм абсолютного духа, однако его, этого единства, для-себя-бытие уже не может – в отличие от третьей формы – быть отличено от его моментов. Повторить процедуру, аналогичную той, которой Шеллинг, выделяя третью форму, подвергает единство *дву*единства, применительно к единству *три*единства он уже не может. Как я уже говорил, у Шеллинга с*ущность Бога и есть не что иное, как это неразрывное единство трех форм его бытия.* Это именно то единство, которое я, намекая на его неизбывную фрактальную структуру, в своих предыдущих книгах

обозначил как *Алеф*.[57] В нашем контексте ясно, однако, что даже в качестве такого *Алефа* безусловно абсолютный дух еще не может выступить как та трансцендентная основа единства фрактальных форм аффирмативного бытия, которая сама по себе уже не подвластна фрактальности. Более того, отличить синтез первых двух форм от того двуединого целого, которое он непосредственным образом собой представляет, и зафиксировать его в качестве третьей формы можно только в том случае, если получившееся в результате этой процедуры триединство аффирмативного бытия в целом как бы ляжет на метафизический фон абсолютного небытия. Точнее говоря, само это выделение третьей формы представляет собой не что иное, как предвосхищающее осмысление того обстоятельства, что само триединое аффирмативное бытие вместе с имманентным ему онтологическим измерением как таковым возможно только на метафизическом фоне абсолютного небытия. Облик третьей формы проявляется только на этом фоне. В таком случае становится также ясно, что роль «сущности» триединства может взять на себя именно абсолютное Ничто, уже установившее себя в качестве отрешенного от бытия Единого. Именно оно стоит за бытийственным обликом третьей формы и, соответственно, самого триединого бытия абсолютного духа как такового. Но вернемся непосредственно к Шеллингу. Здесь для нас главное то, что Шеллинг не говорит, что Бог именно *как сущность* обладает свободой обратить указанные формы в противоположность и т. д. Ведь в силу вышесказанного уже должно быть ясно, что даже в качестве сущности *такой* свободой он обладать не может. Он говорит по-другому: „Gott, in dessen Freiheit es steht, das an sich Seiende seines Wesens als das Gegenteil… zu setzen“ («…Бог, обладающий свободой обратить

---

[57] *Кричевский А. В.* Образ абсолюта… С. 122 и далее; *Он же.* Абсолютный дух сквозь лики триединства… С. 106–109.

в себе сущее своей сущности… в противоположность». – Ibid., S. 310). Значение слова «Бог» в этом месте совершенно не обязано совпадать со значением слова «сущность». Более того, Бог здесь – это именно Тот, Кто способен производить над своей «сущностью» определенные метафизические действия. Он ведь во всяком случае способен привести свою сущность в «подвешенное состояние» (*suspendieren*), вывернув наизнанку ее, этой сущности, имманентные формы. И здесь Шеллинг фактически высказывает нечто большее, чем, к сожалению, сам имеет в виду. Это большее затемняется, правда, тем обстоятельством, что о субъекте этой свободы Шеллинг сразу же начинает говорить как о «целом», т. е. триедином Боге (ibid., S. 311). Однако и здесь все не так просто. Ведь эта «целостность» нужна Богу лишь потому, что благодаря ей он в лице второй формы абсолютного духа обладает той силой, которая в том случае, если он действительно установит вторую метафизическую позицию, будет способна вернуть первую форму в ее исходное, соответствующее ее сущностной «природе» положение и тем самым восстановить приведенное в подвешенное состояние единство божественного бытия. Это значит, что та специфическая метафизическая ситуация, которая является непосредственной причиной мирового бытия, возможна лишь в том случае, если имеет место изначальное триединство божественной сущности. Но это совершенно не должно означать, что именно в качестве этого триединства Бог и есть та самая *сила*, которая может эту инобытийную ситуацию *создать*. Более того, должно быть, как я уже говорил, ясно, что *силами* самого же триединства вывернуть это триединство наизнанку невозможно. Иначе говоря, само духовное триединство божественной *сущности* как таковое – это, так сказать, всего лишь материальное, или, если угодно, инструментальное, а главное – во всяком случае всего лишь *онтологическое*

условие возможности полагания второй метафизической позиции как непосредственной причины тварного мира. Сам же Бог как субъект абсолютной свободы – это Тот, Кто стоит над этим триединством и *тем самым* – над божественной сущностью как таковой.

► В этом же направлении ведет нас и следующее соображение. В одной из своих предыдущих книг я уже разбирал рассуждения Шеллинга о неком особом акте, который абсолютный дух *может* реализовать еще в первой метафизической позиции. Это – свободный акт *«усмотрения»* абсолютным духом в своем бытии возможности сотворить иное бытие, отличное от его вечного бытия.[58]

> Что касается описания Шеллингом того вида, в котором формы абсолютного духа предстают в результате этого акта «усмотрения», то, делая небольшое отступление, хочу обратить внимание читателя на то, что не только в «Первоначальном варианте» лекций Шеллинга по «философии откровения», но и в Собрании сочинений встречаются места, требующие исправления. Например, в тексте тринадцатой лекции по «Философии откровения» (SW) есть такой пассаж: „…die Folge von Potenzen, wie sie dem absoluten Geist sich in ihm selbst darstellt, ist daher diese: 1. das Seinkönnende, 2. das Seinmüssende, 3. das Seinsollende. Hierin sind alle möglichen Verhältnisse des noch nicht Seienden zu dem künftig Seienden, wir können eben damit zugleich sagen: alle Urkategorien des Seins begriffen.“ (SW_2, Bd. 3, S. 267). Перевод: «…Последовательность потенций, так, как она представляется абсолютному духу в нем самом, поэтому такова: 1. Могущее быть, 2. Вынужденное быть, 3. Долженствующее быть. Здесь охвачены все возможные отношения еще не сущего к сущему в будущем, а тем самым, как мы могли бы поэтому сказать, все изначальные категории бытия». Чтобы добросовестный читатель Шеллинга не «завис» на этом

---

[58] См. *Кричевский А. В.* Абсолютный дух сквозь лики триединства… С. 131, 161–166.

фрагменте, потенции первого, второго и третьего порядка, так, как они представляются абсолютному духу в шеллинговской первой метафизической позиции, следует назвать так: в свете усматриваемой абсолютным духом возможности полагания второй позиции (1) первая форма предстает как Могущее стать Тем, что не должно быть, т. е. Тем, что должно быть преодолено; (2) вторая – как Могущее стать Вынужденным быть и действовать; (3) третья – как Могущее стать Долженствующим быть. Именно таков взгляд на формы абсолютного духа, все еще находящиеся в первой метафизической позиции, однако уже в свете их возможного перехода во вторую позицию. Ведь ясно же, что вторая форма в первой позиции как раз еще не есть Вынужденное быть: она есть чисто Сущее, которое всего лишь только *может* стать Вынужденным быть, а именно – в том и только в том случае, если абсолютный дух действительно переведет ее во вторую позицию. Иначе говоря, в приведенном перечислении форм абсолютного духа их названия относятся к разным метафизическим позициям. Здесь названы: первая форма в *первой* позиции в свете ее отношения к возможной второй позиции, вторая и третья формы в *действительно положенной второй* позиции в свете их отношения к мировому процессу и его результату, выраженному в третьей позиции. Поскольку же речь на данном этапе изложения идет о *действительности* первой позиции и всего лишь о *возможности* второй, то указанные названия второй и третьей формы должны быть исправлены хотя бы предложенным мной способом. <

Итак, абсолютный дух «смотрит» на свое бытие и «усматривает» в триединой структуре этого бытия возможность творения своего инобытия. Именно и только под этим его «взглядом» формы абсолютного духа обращаются в «потенции» этого инобытия, а в финальной перспективе – в потенции «действительной» Троицы. Поскольку это акт свободный, то абсолютный дух может и не совершать его и, таким образом, не «смотреть» на свои формы как на такие «потенции». В таком случае они

и не станут этими потенциями, а будут оставаться только имманентными формами собственного вечного бытия абсолютного духа. Акт, которым абсолютный дух рассматривает свои формы в качестве потенций инобытия, представляет собой тем самым акт *творческий*, а именно такой, которым абсолютный дух хотя еще и не творит свои формы как таковые, но творит их в качестве потенций. Ясно при этом, что имманентные формы абсолютного духа могут стать потенциями отнюдь не в силу собственного можествования. Это – пассивное можествование: формы бытия абсолютного духа могут быть превращены в потенции лишь абсолютным духом. Абсолютный дух может (*vermag*), если захочет (активное можествование), посмотреть на свои формы не только как на имманентные определения своей самосоотнесенной вечной действительности, но и усмотреть, увидеть (*erblicken*, *ersehen*) их в качестве потенций инобытия, придав им тем самым *транзитивную метафизическую интенциональность*, т. е. смысловую направленность на это инобытие, которое в первой метафизической позиции не просто не существует, но не существует даже в возможности, ибо оно «впервые» становится возможным только в результате этого акта усмотрения. Это – особый акт сознания абсолютного духа, который он властен совершить. Этим актом он и превращает свои формы в потенции, – если только он его действительно совершает. Итак, в этом акте абсолютный дух определенным образом «смотрит» на свое вечное бытие. А теперь вопрос: ***откуда*** *он смотрит*? Может быть, из своей «сущности»? Иначе говоря, может быть, он именно в качестве «сущности» смотрит на свое вечное бытие? Отнюдь нет: *он смотрит как раз на свою сущность* и в ней уже не просто различает, но и определенным образом рассматривает и тем самым преобразует ее, этой сущности, имманентные моменты, в силу чего „das Tiefste *seines Wesens*“ потенциально инобытийным

образом предстает как то, что – в высветившейся в результате этого акта возможной второй метафизической позиции – можно было бы назвать „das Äußerste *seines Wesens*“, а „das ursprünglich Seiende *seines Wesens*“, напротив, как то, что может быть вытеснено в экстремальную глубину потенциальности и предстать во второй позиции как „das Tiefste *seines Wesens*“. Такой свободный взгляд на триединое бытие и на саму сущность триединства изнутри самого бытия и, соответственно, изнутри самой – *внутрибытийной* по своей метафизической природе – «сущности» в принципе невозможен. Он возможен только с определенной метафизической дистанции. Чем же эта дистанция задается? Поскольку это дистанция по отношению ко всякому бытию, какое только можно помыслить, то «второй стороны», ее определяющей, и в самом деле *нет*, ибо в качестве таковой может выступить только абсолютное небытие. «Он», таким образом, смотрит на свое абсолютное бытие из бездны своего абсолютного небытия. И теперь еще один вопрос: ***а кто это «он»***? «Абсолютный дух»? «Божественность»? «Бог»? Здесь мы можем употребить любое из этих выражений, если только будем подразумевать под ними абсолютного Субъекта небытия, возвышающегося над бытием как таковым. Не только возможность *инобытия*, но прежде всего само *онтологически* абсолютно изначальное, вечное бытие абсолютного духа как таковое, таким образом, *существует перед взором* абсолютного Субъекта небытия. Метафизический статус, или, если угодно, собственное «качество», понимаемое именно как «тождественная с бытием определенность», этого существования состоит, далее, как раз в том, что это есть *существование перед взором*. Что это могло бы значить? Чтобы ответить на этот вопрос, вспомним о только что описанной метафизической ситуации, когда абсолютный дух, «смотря» на формы своего бытия как на потенции возможного инобытия, полагает их в качестве

таковых потенций, т. е. творит потенциальность своих форм по отношению к инобытию. «Увидеть» и «сотворить» здесь – одно и то же, а именно – некий единый метафизический акт. Попробуем осмыслить существование абсолютного бытия перед взором абсолютного Субъекта небытия по аналогии с этой ситуацией, учитывая, разумеется, что творческий акт потенциализации форм абсолютного духа имеет место на более низком метафизическом уровне. Не могли бы мы, используя эту аналогию, сказать, что в том случае, если абсолютный Субъект небытия, пребывая в своем небытии, реализует некий акт созерцания, в котором он творит внебытийственный образ своего бытия и смотрит на него, – то именно этим актом он как раз и творит абсолютное бытие в его «вечной» действительности? Или, может быть, он «сначала» творит этот образ-возможность, а «затем», опять-таки если захочет, само бытие как таковое? А может быть, никакого раздвоения на внебытийственный «образ» бытия и само действительное бытие не происходит? Может быть, это, скорее, такой акт метафизического «воображения», где воображаемое сразу же оказывается действительностью? Трудно сказать. Но можно, пожалуй, сказать здесь следующее. В свободном акте усмотрения-созидания абсолютного бытия абсолютный Субъект небытия берет на себя роль также и Субъекта этого бытия, выступая, таким образом, в качестве Сущего. Сущий – это такой Субъект бытия, который прежде всего является Субъектом абсолютного небытия. По отношению к бытию абсолютный Субъект небытия оказывается абсолютной трансценденцией. «Отношение» между этим Субъектом и бытием асимметрично, причем саму эту асимметричность можно было бы опять-таки назвать абсолютной: бытие существует только «перед взором» абсолютного Субъекта небытия и тем самым всецело зависит от этого его «взора», так что оно существует лишь в той мере, в какой он на

него «смотрит», – тогда как сам этот Субъект не нуждается ни в бытии, ни в образе возможного бытия и сам по себе не находится в каком бы то ни было соотношении с бытием, причем даже в том случае, если он его действительно полагает. ◄

Итак, в качестве Субъекта абсолютного небытия абсолют выступает как *Ничто*. Значит ли это, что этот Субъект *не существует*? Да, это так. Он не существует в самом радикальном смысле этого слова. Его нет никоим образом. Он – *абсолютное* Ничто. Его собственная стихия – абсолютное Небытие. Но ведь небытия опять-таки нет? Верно, но как раз в абсолютном Небытии и состоит актуально бесконечная мощь его Субъекта и его власть над бытием в его актуальной бесконечности. Сила небытия проявляется помимо прочего и в том, что даже его отрицание на самом деле оказывается его утверждением, причем – вопреки гегелевской диалектике – утверждением не в качестве его противоположности, а именно в качестве небытия. Поэтому, настаивая на том, что «небытия нет», стремясь как бы зачеркнуть небытие, мы на самом деле утверждаем противоположное тому, что имеем в виду, и тем самым, – хотим мы этого или нет, – попадаем в цель. Подобным образом дело обстоит еще вот с чем. В этом же месте Шеллинг, говоря о божественном единстве, указывает на то, что оно «не может быть снято ничем» (SW_2, Bd. 3, S. 311) и что именно поэтому Бог может обратить моменты этого единства в их противоположность и т. д. Однако немецкое выражение *durch nichts aufzuhebende Einheit* помимо обычного, лежащего на поверхности смысла фактически высказывает и гораздо более глубокую истину, а именно то, что это единство как раз «*может* быть снято», а именно – оно может быть снято «*ничем*», т. е. ничто – это именно та сила, которая может возвы-

шаться над самим божественным единством и именно поэтому держать его в своей власти.

► Здесь уже намечается еще один принципиально важный момент. Дело в том, что Субъект абсолютного небытия – это не просто Тот, Кто может создать бытие и установить себя в качестве Субъекта бытия, присутствующего в бытии отрешенным от бытия образом. Когда мы говорим не просто о небытии, а о его Субъекте, то мы тем самым уже намекаем на то, что Субъект этот возвышается и властвует и над самим этим небытием. Эта власть метафизически сильнее не только бытия, но и абсолютного небытия. Более того, власть над небытием – это условие возможности власти над бытием. О том, что значит, мы еще поговорим в дальнейшем. Теперь же прежде всего хочу обратить внимание на то, что трансцендирование *бытийственного* единства, или, что то же самое, «сущности» триединого аффирмативного бытия абсолютного духа, это еще не «потолок» для умозрения. Дело в том, что то всемогущее Ничто, к которому мы стремимся, выше не только сущего Единого, над которым на самом деле не поднимаются и не могут подняться концепции триединого абсолютного духа, но и стоящего над бытием абсолютного Единого как такового. ◄

Ничто – это искомый субъект абсолютного можествования, а небытие как его *действие* – способ его действительного самоутверждения в качестве абсолютной трансценденции. Именно такая постановка вопроса открывает нам возможность понять не только мир, но и само вечное и актуально бесконечное бытие абсолютного духа в качестве *результата свободного полагания*. Далее.

► Небытие – это собственное действие, или, если угодно, метафизическое деяние, совершаемое абсолютной Самостью. В результате этого акта Самость выступает в качестве Субъекта небытия, т. е. как Ничто.

Этот акт метафизически «предшествует» акту полагания бытия, в силу которого Субъект небытия становится также Субъектом бытия. Полагание бытия – это, как мы предположили выше, такой акт метафизического «воображения», где воображаемое бытие оказывается действительностью либо «сразу», либо на уровне, лежащем под неким сверхбытийственным «образом» бытия. В последнем случае метафизический уровень сверхбытийственного образа бытия будет соответствовать, скажем, уровню неоплатонических «генад», о которых еще пойдет речь ниже. Сейчас для нас важно отметить то, что как возможность, так и действительность вечного бытия абсолютного духа существуют лишь под взглядом абсолютного Ничто. При этом только Ничто способно иметь в своем поле зрения бытие *полностью*, или полностью «ставить его перед собой», или «*пред*ставлять» его себе. Точнее же будет сказать, что абсолютное Ничто, созидая бытие, ставит его полностью *под* собой и смотрит на него *сверху вниз*. В этой связи размышления о метафизической функции *представления* в структуре абсолютного духа в концепциях Гегеля и Шеллинга, изложенные мною в одной из предыдущих книг,[59] я бы дополнил и уточнил следующим образом. Сотворение Самостью не мирского бытия, а бытия как такового, а тем самым – актуально бесконечного вечного бытия Бога, есть акт такого *творящего представления*, в котором, как я только что сказал, представляемое полностью находится перед взором представляющего. Это значит, что только в этом творении имеет место полная реализация акта представления. Я имею в виду следующее. В моей только что указанной книге я, дорисовывая метафизическую картину универсума, предложенную поздним Шеллингом, подробно анализировал

[59] *Кричевский А. В.* Общеметафизический аспект понятия представления // *Он же*. Образ абсолюта… С. 173–183.

метафизические ситуации, где «зеркальные» формы абсолютного духа, а также сами «зеркальные» триединства как бы созерцают друг друга, а друг в друге – самих себя.[60] Теперь же хочу обратить внимание на следующее. Сколько бы формы абсолютного духа ни всматривались друг в друга из различных сосуществующих метафизических позиций, как бы ни «созерцали» друг друга «зеркальные» триединства и т.д., само аффирмативное бытие «в целом» здесь в поле зрения абсолютного духа не попадает и попасть не может. Это бытие как таковое может видеть, – причем именно сверху, – только абсолютная Самость. Когда мы называем эту Самость самостью *триединства*, то надо не упускать из виду, что таковой она делает себя лишь в том случае, если она это триединство созидает. При этом она вообще не принадлежит триединству. Это – не его самость. Это – самость сама по себе. Напротив, триединство принадлежит ей. Это – ее триединство, причем, разумеется, отнюдь не в том смысле, что Самость как таковая, т. е. на ее сверхбытийственном уровне, триедина, а в том, что триединство как *объект господства* полностью находится в ее власти. Далее. Самость, владеющая триединством, это и не тот *Алеф*, который был описан в указанной книге. *Алеф* – это всего лишь «сущность» триединства, полностью принадлежащая онтологическому измерению. Однако уже об *Алефе* было сказано, что ни в одном из описанных «зеркальных» самосозерцаний он как таковой как раз отнюдь *не созерцается*. Почему? Да потому, что он и есть опять-таки не что иное, как триединое аффирмативное бытие как таковое. Поэтому *Алеф* не может видеть себя «целиком» ни в одном из описанных метафизических зеркал. Иначе говоря, в качестве *Алефа* абсолютный дух не может подняться

---

[60] *Кричевский А. В.* Момент представления в структуре абсолютного духа по Шеллингу // *Он же.* Образ абсолюта… С. 175–183.

над своим триединым бытием и увидеть его «целиком», вместе с его «сущностью». Это вообще невозможно для *абсолютного духа*, ибо он, пока он остается именно абсолютным духом, в принципе не может «вынырнуть» из своего бытия. Однако его может видеть – сверху – абсолютная Самость. Абсолютный дух не есть творец своего собственного бытия. Подлинный Творец бытия сам по себе как раз *не есть*. Поэтому абсолютный дух как таковой и не может полностью знать самого себя. Ведь *подлинное знание – это знание Творца о своем творении*.[61] Здесь мы должны обратить внимание и на то, что самим актом *нисходящего* представления, творящего бытие, абсолютная Самость манифестирует себя именно как Ничто, ибо Тот, Кто совершает этот акт, онтологическому измерению не принадлежит. Само это измерение возникает лишь в результате этого акта. Однако эта манифестация как таковая есть вместе с тем и акт снятия представления. Дело в том, что «представляющей стороны» здесь как раз уже и *нет*, а *есть* только сторона представляемая. Если вспомнить о том, что согласно Гегелю снятие представления – это заодно и снятие религии, имеющей свое место именно и только в стихии представления, то этот его тезис в нашем контексте можно повернуть по-новому. Снятие религии для нас в данном случае будет состоять в усмотрении того, что «Бога» в наивысшем смысле и в самом деле *нет*, причем его *нет* не в атеистическом, а, если угодно, в мистико-метафизическом смысле. Из нашего контекста следует, что бытие в принципе, даже на своей актуально бесконечной вершине, еще не есть «абсолютное совершенство». Каковы же могут быть «мотивы» сотворения абсолютной Самостью актуально бесконечного бытия?

[61] Смутным предвосхищением такого знания мог бы считаться тезис о том, что ведь и мы по-настоящему знаем лишь то, что сами способны создать.

Шеллинг, как мы знаем, указывал на то, что «мотив» творения абсолютным духом мирского бытия не может лежать во внутрибожественном измерении, ибо абсолютный дух в мирском бытии не нуждается (SW_2, Bd. 3, S. 277). С моей точки зрения, это опять-таки такой тезис, которому следовало бы придать универсальный смысл. Ведь из нашего контекста явствует, что сам *акт творения имеет абсолютно универсальный характер*, так что в метафизическом универсуме нет ничего, что не было бы результатом *свободного* полагания. Ясно, далее, что абсолютная Самость полагает тотальность бытия, – если она ее действительно полагает, – не для того, чтобы увидеть в «зеркале бытия» себя как таковую. «Мотив» творения абсолютной Самостью *вечного* бытия Бога не может лежать в самой же этой самости, ибо она не нуждается ни в каком бытии, в том числе и в собственном, представляемом как бытие Бога, а *в том, Кто без нее и вовсе не мог бы быть*, а значит, на более низком метафизическом уровне: *абсолютная Самость творит бытие Бога не для себя, а для Бога как абсолютного духа*. При этом сама она бытию не принадлежит. Напротив всякое бытие, даже бытие Бога, принадлежит ей, т. е. подпадает под ее господство. ◄

IV

Четвертый тезис, выделяемый Крюгером, состоит в том, что *свобода есть наивысшее* как в нас и для нас, так и в самой божественности и для нее. Не вдаваясь здесь в обсуждение отдельного вопроса о том, каким образом наивысшее в нас может совпадать с наивысшим как таковым, прежде всего опять-таки обращаю внимание на то, что в силу вышесказанного вершина божественности как таковая должна быть осмыслена как трансцендентная по отношению к самой вершине божественного бытия, реализуемой в триединстве форм

абсолютного духа. *Наивысшее в бытии – это еще не наивысшее как таковое.* Крюгер, однако, говорит:

«Абсолютный дух, поскольку он реализует себя в трех формах своего бытия, представляет собой бытие Бога, над которым абсолютный дух в форме сущности возвышается в качестве Божественности Бога. Божественность Бога состоит в его свободе, в которой Бог выказывает себя в качестве Господа своего бытия» (*Krüger*, S. 178).

В выражении «форма сущности» оба слова не годятся. Оставаясь в «форме сущности», абсолютный дух как раз еще не может властвовать над своим бытием. Если бы эта «форма» и в самом деле была его вершиной, то абсолютная свобода для него была бы недоступна. Как бы ни представлять себе «сущность»: как некую особую – незаконно мыслимую – «четвертую» форму бытия, или как для-себя-*сущее* единство бытия, или как всеединство бытия, – во всяком случае она будет полностью принадлежать онтологическому измерению. Власть над бытием как таковым подразумевает также и власть над «сущностью». Такая власть предполагает абсолютную трансцендентность субъекта господства, а значит, его трансцендентность по отношению к онтологическому измерению. «В форме сущности» эта трансцендентность невозможна. Отождествление «Божественности» Бога с его «сущностью» на самом деле разрушает само ядро той фундаментальной метафизической интуиции, которая определяет шеллинговскую концепцию актуально бесконечного можествования. Эта интуиция ведет нас за пределы бытия как такового. Тем самым оказывается, что наивысшее *в бытии*, – это еще не предел *мыслимого*, или, точнее, того, о чем мы можем и даже должны мыслить. Согласно замыслу самого же Шеллинга, заявленному в обсуждаемом пассаже, Божественность (= абсолютная трансцендентность) Бога коренится в его способности

удерживать себя за пределами всех без исключения способов и видов бытия, утверждая свою метафизическую отрешенность от себя самого как Сущего, а значит – от бытия как такового. Но «форма сущности» – это опять-таки даже не бытие как таковое, а всего лишь некий способ бытия. В рамках онтологического измерения подняться над *всеми* формами бытия абсолютный дух *не может* как раз потому, что этого не может сделать даже бытие как таковое. Как только мы пытаемся мыслить *бытие* как возвышающееся на своими имманентными формами, мы тем самым сразу же загоняем его опять-таки в некую бытийную «форму». Здесь налицо как раз *не*свобода бытия по отношению к своим формам, и это проявление его несвободы по отношению к самому себе как таковому. По отношению к себе свободно отнюдь не бытие как таковое. Как только *бытие* пытается утвердить *в себе самом* свою свободу по отношению к себе, оно перестает даже быть бытием как таковым, т. е. *самим собой*, а оказывается всего лишь одной из своих форм. Это – *рок* бытия *как такового*. Дело в том, что «Божественность» актуально бесконечного бытия самому бытию не принадлежит. *Судьба* же бытия состоит в том, что оно принадлежит «Божественности». Поэтому само слово «Божественность» я бы употреблял более бережно, а именно – только как еще одно обозначение той абсолютной Самости, о которой речь шла выше и которая была представлена в качестве свободного Субъекта, причем Субъекта *прежде всего* именно *небытия*, а уж «потом» бытия, а именно – после свободного акта его полагания абсолютной Самостью. Только понимаемая в этом смысле Божественность способна обладать абсолютной властью надо всем без исключения, в том числе и над бытием как таковым и над «сущностью» триединства, которая как таковая всегда несет на себе «неизбывное» клеймо бытия. Выражаясь более

дифференцированно, можно было бы воздержаться от отождествления абсолютной Самости и божественности[62] и не писать это слово с прописной буквы,[63] а сказать, что *божественность – это способность абсолютной Самости властвовать надо всем*, в том числе и над божественным бытием. Как «то, выше чего уже ничто нельзя помыслить»,[64] ее можно было бы назвать Богом в окончательном смысле, однако при этом придется принять во внимание то, что – вопреки так называемому онтологическому аргументу – это тот Бог, которого *нет*.

Способность властвовать предполагает, однако, не только трансцендентность властвующего по отношению к объекту господства, но и его особого рода присутствие в этом объекте. Что же это за присутствие? В настоящей книге я уже говорил о том, что это присутствие *свободное*, абсолютно *трансцендентное* по отношению к бытию, *отрешенное* от бытия, *безбытийное*, и при этом представляющее собой своего рода *«прорыв»* к бытию, или в бытие, причем такой прорыв, до совершения которого нет ни прорывающегося, ибо его небытие – это его собственное качество как тождественная с его *небытием* метафизическая «определенность», ни прорываемого, ибо последнее возникает лишь в самом акте этого «прорыва». Чтобы осветить вопрос об *отрешенном присутствии абсолютного Ничто в бытии как таковом* еще с одной стороны, вспомним также об особом смысле введенного Шеллингом понятия *«быть в каче-*

---

[62] О понятии «божественности» (*Gottheit*) в контексте учения Майстера Экхарта речь пойдет ниже в соответствующей главе данной книги.

[63] Я, разумеется, не имею в виду современный немецкий язык, где, как известно, с прописной буквы пишутся все существительные.

[64] Я не утверждаю, что мы уже теперь достигли того, выше чего уже нельзя помыслить, но предлагаю приберечь слово Самость для обозначения именно этой цели умозрения.

стве» чего-либо. Я уже говорил[65] о том, что, у Шеллинга намечено такое словоупотребление, согласно которому выражение «**A** есть *в качестве* (ist *als*) **B**» означает не просто «**A** есть **B**», а то, что, во-первых, **A** *может и не быть* этим **B**, во-вторых, что **A** в том случае, если оно полагает себя как **B**, даже в облачении **B** не теряет самого себя как такового, а *остается самим собой*, и в-третьих, что **A** принимает на себя бытие **B** не вынужденно, а *свободно*, т. е. в силу своего свободного произволения, а не в силу некой необходимости, даже если понимать под последней необходимость его собственной «природы», будь то природа «материальная», «логико-метафизическая» или даже «духовная». При этом свобода, о которой здесь идет речь, предполагает два первых момента. Поэтому все три вышеуказанных момента представляют собой смыслообразующие моменты метафизической свободы. Именно в силу такой свободы **A** *обладает властью* над своим бытием в качестве **B**. Понятие бытия «в качестве **X**» есть, таким образом, не что иное, как понятие *свободного* бытия «в качестве **X**». Это то самое «бытие с аккузативом», о котором, ссылаясь на арабский язык, говорил Шеллинг (см. напр. SW_2, Bd. 3, S. 229–230; Urf., S. 52–53). В этом смысле немецкое слово *sein* следовало бы, по Шеллингу, заменить на *vermögen*. Здесь на самом деле вообще уже нельзя говорить о какой бы то ни было «природе», ибо в *спекулятивно-метафизическом* смысле последняя есть как раз то, на что не распространяется свобода.

– Можем ли мы в таком случае сказать здесь, что выражение «природа духа» было бы принципиально неадекватным сути дела? – может спросить читатель. – Ведь пафос установки Шеллинга фактически определяется

[65] *Кричевский А. В.* Образ абсолюта… С. 46–47, 52, 74–75.

убеждением в том, что *«природа» духа состоит как раз в его свободе по отношению к любой природе.*

– Здесь опять-таки вопрос словоупотребления. Суть же дела – вопреки Гегелю – состоит в том, что бытие, пусть даже актуально бесконечное, или бытие как таковое, *над собой* в принципе не властно. Природа гегелевского абсолютного духа состоит в том, чтобы быть осознающим себя актуально бесконечным бытием. Над этой своей природой абсолютный дух, пока он остается самим собой, т. е. именно абсолютным духом и ничем бо́льшим, подняться не способен. Субъектом свободы по отношению к этому бытию абсолютный дух может показаться лишь тому, кто еще не научился видеть за абсолютным духом абсолютное Ничто. Интуиция позднего Шеллинга фактически направлена именно на это Ничто, хотя он и продолжает называть его абсолютным духом, не отказываясь, однако, от применения этого термина и в гегелевском смысле.

Третья форма шеллинговского абсолютного духа может быть названа олицетворением как раз такой «природы» духа, где абсолютный дух имеет облик духа, который во всяком случае *«не может»* одного, а именно: он не может не быть духом. Поэтому если мы скажем, что «абсолютный дух» обладает бытием *в качестве* своей третьей формы, то тем самым примем тезис о том, что хотя он *в ее лице* отождествляется с той метафизической реальностью, которая не может не быть духом, но вместе с тем *как таковой* сохраняет свою свободу по отношению к этой форме во всех трех указанных выше смыслах. Однако что же мы получим, если попытаемся применить указанную фигуру мышления для осмысления отношения абсолюта к бытию как таковому? Прежде всего обратим внимание на то, что Шеллинг использует в этой связи не обычную грамматическую форму „*A* vermag **X** zu sein“, а выражается иначе: „**A** vermag das **X**-*Sein*“ (например: „…vermag das weise-Sein“. – SW_2, Bd. 3, S. 230). Попробую показать, что в

нашем контексте это может иметь особый смысл, поднимающий наше понимание сути дела на более адекватный уровень. Дело прежде всего в том, что поскольку под **X** мы здесь должны понимать абсолютно все без исключения, то указанная формула будет выглядеть так: «**A** имеет власть сотворить свое бытие-в-качестве-*всего*». Но это значит, что **A** имеет власть сотворить любое свое бытие, или свое бытие в любой форме, а значит, сотворить свое *бытие как таковое*. Далее. Что означает здесь слово «свое»? Оно означает: бытие «абсолютного духа». Но бытие абсолютного духа в строгом смысле и есть актуально бесконечное бытие как таковое. Иначе говоря, не получается ли так, что в шеллинговской концепции актуально бесконечное бытие как таковое *принадлежит* именно абсолютному духу? Здесь надо понять следующее. Актуально бесконечное бытие – это бытие абсолютного духа в том смысле, что он сам как раз и есть не что иное, как это бытие. Однако *принадлежит* оно не ему как таковому. Это значит, что он сам принадлежит отнюдь не себе. И все же мы можем сказать, что это *его* бытие, а именно – в том случае, если, мы уже понимаем, что *абсолютный дух может жить лишь в акте своей мистико-метафизической смерти*, т. е. утверждая свою тождественность абсолютной внебытийственной Самости. Иначе говоря, «собственное» бытие абсолютного духа – это отрешенное от бытия присутствие абсолютного Ничто в актуально бесконечном бытии.

Созидание абсолютом *своего* бытия равносильно созиданию бытия как такового. Если мы это запомним, то тогда слово «свое» мы здесь можем вынести за скобки. Что же касается переменной **X**, то мы можем ее здесь убрать именно потому, что она в данном случае обозначает *актуальную* бесконечность форм бытия и именно потому опять-таки бытие *как таковое*, взятое вне зависимости от каких бы то ни было его форм. Далее.

Можем ли мы сказать, что подобно тому как шеллинговский абсолютный дух свободно присутствует в формах своего бытия, точно так же он свободно присутствует в своем бытии как таковом? И да, и нет. Да, потому что даже в своем собственном бытии как таковом «он» присутствует свободно. И вместе с тем нет, потому, что он присутствует в нем уже не как некоторый Сущий, опять-таки обладающий некоторым собственным бытием более высокого порядка, например, в виде пресловутой «сущности», а как абсолютная внебытийственная Самость, или – с точки зрения бытия – как *Ничто*. Если же говорить точнее, то не абсолютный дух, а именно Самость – это та отрешенная от бытия сила, которая созидает свое бытие в качестве абсолютного духа и свободно присутствует в нем. Далее. Бытие *в качестве* чего-либо (das *als* **X** Sein) есть, согласно Шеллингу, не слепое, а *осознанное* бытие именно потому, что субъект бытия здесь не поглощается этим бытием, а остается метафизически дистанцированным от него. О каком же субъекте здесь может идти речь? Мой тезис состоит здесь в том, что именно в силу этого и только в силу этого *небытийного присутствия* абсолютного Ничто в бытии абсолютного духа как таковом само это бытие как принципиально трансипостасная (= несводимая ни к отдельным формам бытия, ни к их простой «сумме», ни к их позитивно-диалектическому синтезу), но при этом имеющая онтологическое измерение реальность обретает метафизический статус не просто «сущности», а той абсолютной Личности, о которой говорит Шеллинг в начале пятнадцатой лекции (SW_2, Bd. 3, S. 311). Чем же определяется метафизический статус этой абсолютной Личности?

Сразу обращаю внимание на то, что Шеллинг на самом деле склонен рассуждать не об абсолютной свободе Бога как таковой, а о его свободе *в акте сотворения*

мира (*in der Weltschöpfung*). Так происходит и в пятнадцатой лекции. То, из чего Бог может сотворить мир, это, по Шеллингу, как мы знаем, собственные формы изначального вечного бытия Бога. Бог «смотрит» на свою «сущность», «видит» в ней эти формы и «усматривает» в них возможность сотворения иного бытия. Главным условием этой – созидаемой актом ее усмотрения – возможности является, по Шеллингу, «духовность» и тем самым неустранимость всеединства, или, что здесь то же самое, триединства, Бога, которое сохраняется даже в случае переведения форм его бытия в инобытие. В этом инобытии, полагает Шеллинг, снимается лишь «материальное» триединство, тогда как триединство «духовное» сохраняется. Именно Бог, понимаемый в этом его неизбывном триединстве как «целый» Бог, предстает здесь перед нами в качестве «абсолютной Личности» (SW_2, Bd. 3, S. 310–311). Если здесь, не поднимая головы, слепо прилепиться к тексту, то, разумеется, увидеть в описанной картине хоть какой-то намек на трансцендентность абсолюта по отношению к самому триединству невозможно. Напротив, это триединство будет выступать как неотмыслимое условие самой абсолютности Бога. Такая иллюзия возникает из-за того, что умозрение здесь сфокусировано далеко не на самом главном. Шеллинг описывает нам здесь лишь непосредственные метафизические условия возможности творения мирского бытия. Фокусировка умозрения сдвигается лишь тогда, когда мы задаемся вопросом о свободе абсолюта по отношению к собственному вечному бытию. Тогда, как я уже пытался показать выше, мы сможем увидеть по крайне мере следующее: (1) что свобода абсолюта по отношению к своему вечному бытию есть условие его свободы в творении своего инобытия; (2) что триединство как таковое не несет и не может нести в себе самом той силы,

которой было бы достаточно для совершения акта творения в том виде, в каком его описывает Шеллинг; (3) что «магический» взгляд абсолюта на формы своего вечного бытия, в силу которого они предстают в качестве потенций инобытия, возможен только из абсолютного небытия. Поэтому когда Шеллинг представляет нам *Всемогущего* в виде абсолютной Личности, а абсолютную Личность в качестве «духовного целого», нам стоит подумать над следующим.

Прежде всего абсолютная Личность предстает перед умозрением как такое *самосознание аффирмативного бытия*, которое (самосознание) само по себе, как может показаться, уже обладает над этим бытием *властью*, якобы воспаряя над ним в виде «сущности». Однако «сущность» триединства *осознает* себя в качестве этой Личности только на метафизическом фоне абсолютного Ничто, а значит, только на этом фоне она и в самом деле может *быть* этой Личностью. Иначе говоря, «сущность» триединства может осознать себя в качестве таковой и тем самым быть действительной Личностью лишь в том случае, если она осознает свое «отличие» от абсолютного Небытия. *Абсолютная Личность осознает себя как таковую лишь «перед лицом» абсолютного Ничто.* Вместе с тем она осознает и свое отличие от того самого аффирмативного бытия, сознанием и «сущностью» которого она является. Но не принимаю ли я, сформулировав эту последнюю фразу, точку зрения Крюгера, который, как я только что показал, как раз и пытается описать отличие указанной «сущности» от аффирмативного бытия именно в рамках онтологического измерения? Отнюдь нет, ибо осознавая саму себя «перед лицом» аффирмативного бытия как такового, эта «сущность» вместе с тем осознает и тот «метафизический фон», на котором только и возможен этот акт ее самосознания. Более того, она осознает и то, что *ее «соб-*

ственное» самосознание на самом деле принадлежит не ей, а именно абсолютной внебытийственной Самости. На самом деле не «сущность» осознает себя на неком метафизическом фоне, а сам этот фон и представляет собой то – сверхбытийственное – измерение, в котором «обитает» абсолютная Самость как подлинный Субъект самосознания актуально бесконечного бытия. Акт самосознания абсолютного духа, коим полагается его «собственное» бытие, совершается не им, а сверхбытийственной Самостью. Абсолютная Личность, на которую указывает Шеллинг, полагается именно этой Самостью, которая «в ее лице» творит самосознание-бытие, т. е. такое самосознание аффирмативного бытия, которое тождественно этому бытию как таковому. Иначе говоря, *внебытийственная Самость, сотворяя онтологическое измерение, полагает себя* ***в качестве*** *самосознания аффирмативного бытия, т. е. в качестве абсолютной Личности.* Далее. По отношению к этому бытию Самость выступает как Ничто. Более того, она не существует и сама по себе. Стихия его устойчивого – не существования, разумеется, а, скажем, *надбытийственного самоутверждения* – это именно чистое небытие. Однако в том случае, если абсолютное Ничто свободно полагает себя в качестве абсолютной Личности, то оно уже *есть* не что иное, как самосознание аффирмативного бытия. В этом смысле шеллинговская *абсолютная Личность – это и* ***есть*** *метафизический прорыв безусловно надбытийственной Самости в бытие.* Поэтому эта Личность всегда *представляет собой* нечто большее, чем осознающее себя *бытие.* Ведь абсолютная Личность осознает также и абсолютное Ничто как необходимое – для нее – метафизическое условие ее самосознания. Более того, осознать себя как таковую Личность *перед лицом* аффирмативного бытия, чьим самосознанием является опять-таки она, она может только на том метафизическом уровне, где она

оказывается тождественной только что обозначенному мной метафизическому прорыву. Здесь абсолютная Личность осознает свою трансцендентность бытию. Но на самом деле это даже *не ее* собственная трансцендентность. Или, иначе говоря, эта «ее» трансцендентность есть лишь «форма» проявления, или метафизический проблеск, абсолютной трансцендентности безусловно надбытийственной Самости. Таким образом, осознавая «свою» трансцендентность бытию, абсолютная Личность *осознает себя как этот проблеск*. Акт ее самосознания, тождественный акту актуально бесконечного бытия, оказывается, таким образом, актом ее мистико-метафизической смерти. Оком абсолютной Личности и сквозь нее созидающим взглядом смотрит на бытие абсолютное Ничто. Только таким образом абсолютная Личность может осознать эту «свою» трансцендентность. Но и этот момент самосознания абсолютной Личности в конечном счете принадлежит не ей, а абсолютному Ничто, ибо именно ему полностью принадлежит ее самосознание как таковое. При этом надеюсь, что внимательному читателю уже не надо напоминать о том, что безусловно надбытийственная Самость как таковая в этом самосознании никоим образом не нуждается.

> Здесь может показаться, что термины «Ничто» и «Самость» я употребляю как равнозначные. Хочу сделать следующее уточнение. Я уже предлагал использовать термин «Ничто» для обозначения Субъекта небытия. При этом все же получается, что Ничто опять-таки находится в неком логико-метафизическом соотношении если не с бытием, то с небытием, а если не с небытием, то все же с чем-то *отрицаемым*. То самое гегелевское «ничто», которое должно представлять собой *безотносительное* отрицание лишь в силу своей «абстрактности» и простой «непосредственности» и которое Гегель поэтому предлагал

понимать как чистое *«не»*,[66] нас здесь тоже не устраивает, ибо оно, как мы знаем из того же Гегеля, как раз непосредственно совпадает с бытием, а не возвышается над ним. Если же, далее, понимать под объектом отрицания даже не только бытие как таковое, но абсолютно *все*, т. е. также и небытие, то получится, что абсолютное *«не-»* обременено *отрицательным* метафизическим соотношением абсолютно со всем, в том числе и с небытием. Но такое отрицательное соотношение с небытием само по себе уже имплицирует собственное *бытие* субъекта этого соотношения, полностью погружая его в онтологическое измерение. В виде такого *«не-»* это «ничто», разумеется, еще не может играть роль свободного – как от бытия, так и от небытия – Субъекта небытия. Мы же хотим мыслить отнюдь не такое «ничто», а Ничто абсолютное, т. е. не обремененное соотношением с чем бы то ни было. Именно в таком случае слово «Ничто» мы будем писать с прописной буквы и понимать под ним *то же самое*, что и под словом «Самость». На самом деле Самость выступает как Ничто не *по отношению* к бытию или небытию, не она относится к бытию или небытию как Ничто: она лишь *выглядит* как Ничто с точки зрения бытия или небытия, т. е. при попытке взглянуть на нее «снизу». Сама же по себе Самость – это тот *X*, который вообще не находится в каком бы то ни было соотношении. Это – ее *абсолютная* метафизическая позиция, которую, собственно, уже нельзя назвать ни «первой» позицией, ни позицией вообще. Ведь абсолютная Самость вообще никак не локализуется в универсуме, т. е. ни в бытии, ни даже в небытии, «парящем» над бытием, ибо любая ее локализация в универсуме должна быть мыслима как уже свершившийся *результат* свободного полагания. При этом именно Самость – эта та сила, которая *может* полагать

---

[66] *Hegel G. W. F.* Werke. Bd. 5. S. 84; рус. пер.: *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики. Т. 1. С. 141.

себя в качестве *свободного* Субъекта всего мыслимого (и немыслимого), а значит, также и в качестве Субъекта небытия, т. е. в качестве Ничто. Иначе говоря, *подлинное Ничто – это Самость, полагающая себя в небытии в качестве Ничто.* Ничто – это внебытийственный метафизический проблеск абсолютной Самости. Тем самым полагается первая – в нашем контексте (не путать с шеллинговским) – метафизическая позиция. Далее. *Подлинное Сущее – это Самость, полагающая себя в бытии в качестве Сущей.* Это – бытийственный метафизический проблеск абсолютной Самости. Этот проблеск и есть обсуждаемая абсолютная Личность. Ее место – во второй – по нашему отсчету – метафизической позиции. При этом первая позиция не устраняется с полаганием второй, ибо стихией устойчивого существования второй позиции является первая. Вторая позиция *полностью пронизана небытием.* То же следует сказать и о шеллинговской абсолютной Личности, «олицетворяющей» вторую позицию. <

В контексте более низкого уровня, а именно разбирая соотношение первой и третьей форм абсолютного духа, Шеллинг, применяя выражение «бытие в качестве» для описания бытия абсолютного духа в его третьей форме, указывает на то, что слово *als* как раз означает в этом выражении аспект распознанности, осознанности, утвержденности бытия в сознании, момент освещенности этого бытия светом сознания. Он говорит следующее.

„…*Als* drückt ein erkannt oder erkennbar Werden aus. Als A sein ist mehr als bloß A sein. Das bloße A sein beschränkt sich auf das A sein, aber das als A sein macht sich auch erkennbar als solches“ (Urf., S. 78). Перевод: «… [Слово] “в качестве” выражает то, что нечто познается или распознается. Быть в качестве А – это нечто большее, чем просто быть А. Просто быть А значит ограничиваться бытием А, тогда как бытие в качестве А делает себя также познаваемым в качестве такового». В соответствующем месте из Собрания сочинений ска-

зано так: „…in dem *als*, z.B. in dem *als* A sein – liegt also immer nicht das bloße A *sein*, sondern das *als* A erkannt oder erkennbar werden“ (SW_2, Bd. 3, S. 255–256). Перевод: «…в [выражении] “в качестве”, например, “быть *в качестве* А”, всегда подразумевается, таким образом, не просто *бытие* А, а познаваемость или распознаваемость *в качестве* А».

На самом деле здесь сформулирована такая фигура мышления, которая сохраняет свою силу и на более высоком уровне уморзения, например, тогда, когда мы пытаемся осмыслить само триединство абсолютного бытия опять-таки как результат свободного полагания. Поэтому и здесь мы должны помнить о том, что метафизическая дистанция субъекта бытия по отношению к этому бытию есть необходимое условие возможности сделать это бытие осознанным. Далее. Бытие *в качестве* чего-либо или кого-либо – это, по Шеллингу, всегда бытие *познанное*. При этом здесь познается не только само это *бытие* как таковое, но косвенным образом также и его *субъект*. Ведь это бытие самим своим существованием уже указывает на своего субъекта, или, если угодно, носителя, ибо оно познается именно как метафизическое облачение этого субъекта, сохраняющего даже в нем свою дистанцию по отношению к нему. В нашем случае уникальный характер этой дистанции обусловлен тем, что это уже *не внутрибытийная* дистанция. Мы уже не можем – без принципиальных оговорок – сказать, что сверхбытийственная Самость *есть* в качестве абсолютного бытия. Ведь, с одной стороны, в качестве абсолютного бытия она и в самом деле *есть*, но, с другой стороны, она *не просто есть*. И вот это «не просто есть» мы здесь уже не можем уловить с помощью мыслительной фигуры «быть в качестве», ибо дистанция Самости по отношению к абсолютному бытию, в качестве которого она есть, это уже не бытийственная дистанция, а дистанция по отношению

к онтологическому измерению вообще. Поэтому правильнее было бы сказать, что Самость – непостижимым в рамках онтологического мышления образом – полагает, или утверждает, себя в качестве абсолютного бытия. Далее. В рамках онтологического измерения абсолютное бытие как таковое осознано быть не может. Необходимую для этого осознания дистанцию по отношению к бытию как таковому Самость занимает именно в качестве абсолютного Ничто. Абсолютное Ничто не просто полагает бытие, но полагает себя *в качестве* бытия, сохраняя бытие *полностью* доступным для своего созерцания. На этом пути мы приходим к выводу о том, что *абсолютное бытие может быть осознано лишь в том случае, если **в качестве** этого бытия себя полагает абсолютное Ничто*.

Вышесказанное уже, собственно, содержит ответы на следующие вопросы.

– Можно ли сказать, что шеллинговская абсолютная Личность – это и есть «сущность» триединства?

– Шеллинг во всяком случае различает такие понятия, как «Бог», «сущность» Бога и «формы» его сущности. С этими формами своей сущности «Бог» свободен производить определенные метафизические операции. Как субъект этой свободы Бог представлен у Шеллинга в виде абсолютной Личности. Здесь во всяком случае просматривается по крайней мере смутное стремление представить абсолютную Личность как реальность, каким-то образом дистанцированную даже от божественной сущности. Из нашего контекста, однако, должно быть ясно, что *в рамках онтологического измерения любая попытка отличить абсолютную Личность от «сущности» триединства будет тщетной*.

– Следует ли считать шеллинговскую абсолютную Личность подлинным субъектом абсолютной свободы и, соответственно, подлинным субъектом ее самосознания?

– Об субъекте абсолютной свободы здесь нет и речи, ибо таковым субъектом может быть только абсолютная надбытийственная Самость. Мало того, в рамках онтологического измерения будет бессмысленной даже гораздо более скромная попытка представить «сущность» триединства в качестве субъекта хотя бы даже только что упомянутой «оперативной» свободы абсолютного духа.

– Этой ли Личности как таковой принадлежит ее «собственное» самосознание?

– Нет, ее самосознание принадлежит надбытийственной Самости.

– Как соотносится сама эта Личность с абсолютным Ничто?

– Здесь надо начать издалека. Итак, абсолютная Самость свободна от какого либо метафизического соотношения. Это ее абсолютная метафизическая позиция. Она далее, может полагать себя в небытии в качестве абсолютного Ничто как Субъекта небытия. Это – первая метафизическая позиция. Это Ничто, далее, может полагать себя в бытии в качестве Субъекта бытия, т. е. в качестве Сущего. Это – вторая метафизическая позиция. (С нее начинается отсчет шеллинговских метафизических позиций.) Шеллинговская Личность и есть не что иное, как это Сущее. Это – бытийственный метафизический проблеск абсолютной Самости.

– Можно ли вообще говорить о трансипостасном *бытии*?

– Правильнее было бы сказать, что трансипостасным может считаться только абсолютное Ничто, в то время как триединство, – будь оно «материальным» или

«духовным», – как таковое всегда уже есть бытие. При этом только на метафизическом фоне этого Ничто бытие как таковое может быть осмыслено как результат свободного полагания.

– Но можно ли в таком случае сказать, что абсолютная Личность *в качестве этого Ничто* властвует над своим бытием?

– Пожалуй, нет. Во-первых, абсолютная Личность – это опять-таки всего лишь актуально бесконечная вершина самого бытия. Она не может возвыситься над бытием, ибо она и есть бытие в его актуальной бесконечности. Во-вторых, понятие *бытия* в качестве *Ничто* в принципе не попадает в цель. Что вообще должно было бы означать выражение «абсолютная Личность, сущая в качестве Ничто»? Хотя мы можем сказать, что абсолютное Ничто при определенных обстоятельствах *есть* в качестве абсолютной Личности, но уже не можем сказать, что эта Личность *есть* в качестве Ничто. В качестве Ничто абсолютной Личности как раз – *нет*. Сила небытия проявляется здесь в том, что все сущее, претендующее на роль *свободного субъекта небытия*, оказывается поглощенным этим небытием. Шеллинговское понятие *бытия* с аккузативом теряет свою силу уже тогда, когда мы пытаемся мыслить о свободном субъекте *бытия как такового*. Еще менее адекватным оно оказывается, когда речь заходит о свободном субъекте *небытия*. Никакая бытийственная реальность не может быть ни субъектом бытия как такового, ни тем более субъектом возвышающегося над бытием небытия. «В качестве» Ничто может – не *быть*, а *внебытийственно полагать, или утверждать, себя* – только абсолютная Самость. Уходя в Ничто, шеллинговская абсолютная Личность, казалось бы, приобретает искомую метафизическую дистанцию по отношению к своему бытию, однако сама она при этом перестает быть во-

обще, а значит, перестает быть и абсолютной Личностью в шеллинговском смысле. Поэтому правильнее было бы говорить не об абсолютной Личности, полагающей себя в качестве Ничто, а наоборот, о Ничто, полагающем себя в качестве абсолютной Личности. Абсолютная Личность сама по себе существовать не может, ибо она как таковая – это как раз не она, а именно Ничто, полагающее себя в качестве абсолютной Личности. Она – это проблеск абсолютного Ничто в бытии, коим «впервые» только и полагается само бытие. Ничто, полагая себя в качестве безусловно *трансцендентной* бытию вершины актуально бесконечного триединого бытия, полагает себя также и в качестве абсолютной Личности, которая хотя вроде бы уже и должна носить – только, правда, в силу внебытийственного присутствия в ней абсолютного Ничто – трансипостасный характер, но все же как таковая остается *имманентной* вершиной этого бытия.

V

Упоминаемый Крюгером (*Krüger*, S. 178) пятый тезис Шеллинга, согласно которому *«последней» причиной «всех вещей» является свобода*, может быть адекватно понят только в воспроизведенном выше контексте. Мы ищем такую свободу, которая есть последняя причина «всех вещей». Точнее: последняя причина – это причина *всего*. Это значит, что такая причина должна мыслиться и как причина самой себя. Однако в отличие от сторонников онтологического аргумента мы здесь вместе с Шеллингом отказываемся от тезиса о том, что причина самой себя с необходимостью существует. Нам нужна *свободная* причина самой себя. И вот такую причину, как было показано, мы уже не можем помыслить иначе, как в качестве *ничто*. Как таковая она вообще не есть, а может быть. Поэтому она прежде всего не *есть* абсолютная причина, а *может* быть таковой.

Но свободной причиной всего не может быть что-либо уже сущее. То «высшее сущее», к которому как последнему основанию в онтологической плоскости «с необходимостью» приползает «возвышенное» мышление об актуально бесконечном бытии, само должно быть осмыслено как результат свободного полагания, проистекающий из абсолютной свободы. В конечном счете здесь на самом деле уже нельзя даже поставить вопрос о том, *чья* эта свобода, причем именно потому, что субъектом этой свободы может быть не «сущность», а только абсолютное Ничто.

В целом следовало бы констатировать следующее. Актуально бесконечное можествование абсолютного духа означает, что нет ничего, что ускользало бы от его всемогущества. Однако, в контексте позитивной философии Шеллинга дело обстоит так, что метафизическим условием того можествования, о котором говорит Шеллинг, оказывается триединство форм абсолютного духа. Намек Шеллинга на свободу «абсолютного духа» также и по отношению к этим формам фактически так и остается у него всего лишь декларацией. Основная трудность, с которой сталкивается шеллинговская концепция, состоит в следующем. Абсолютное господство мы в принципе не имеем права мыслить как опирающееся на какое бы то ни было *бытие*, ибо тогда как раз это бытие оказалось бы тем, на что это господство не распространяется. Смысл же описываемого Шеллингом триединства состоит в том, что именно опора на некое собственное, причем именно *актуальное*, бытие, олицетворяемое второй формой абсолютного духа, оказывается метафизическим условием можествования. «Для того, чтобы мочь, надо сначала быть», – эта формула, истинность которой кажется самоочевидной любому обыденному сознанию, на самом деле в корне порочна. Ведь объектом описываемого в ней можествования на

самом деле является не собственное бытие субъекта можествования, а лишь некоторое *иное* бытие. Для того же, чтобы объектом этого можествования могла выступить хотя бы сама вторая форма абсолютного духа, он у Шеллинга опять-таки должен оказаться опирающимся в себе на некий бытийный акт, фактически воспроизводящий в себе самом эту же форму, и так «до бесконечности». В метафизическом пространстве, задаваемом диалектическим единством форм абсолютного духа, можествование *всегда* оказывается направленным не на само себя как таковое, а на нечто иное (пусть даже это будет «свое иное», «снятое инобытие», «инобытие, снимающее себя в своей рефлексии в себя» и проч.). Это пространство полностью совпадает с онтологическим измерением. Именно поэтому получается, что за его пределами остается самое главное. Свобода «абсолютного духа» по отношению к своим формам – за гранью бытия. Она мыслима только как свобода абсолюта по отношению к своему собственному бытию, т. е. к бытию в качестве абсолютного духа, и тем самым как свобода по отношению к онтологическому измерению как таковому. Далее. То, что в принципе ускользает от описываемого Шеллингом можествования, это не что иное, как оно само, можествование как таковое. Можествование выступает здесь как то, на что его сила не распространяется, т. е. как некая неподвластная его господству реальность. Все это подводит нас к выводу о том, что диалектика триединства в принципе непригодна для описания интуиции абсолютного господства. При этом именно неспособность позднего Шеллинга в своих умозрительных построениях последовательно выйти за пределы онтологического измерения обусловливает (возможно, наряду с его конфессиональной ангажированностью) его – вполне определенно прослеживающуюся – тенденцию к абсолютизации

триединства, так что последнее даже выступает у него как неотмыслимое условие возможности свободы абсолютного духа. Как видно из воспроизведенного мной контекста, эта тенденция на самом деле плохо сочетается с программной установкой самого же Шеллинга на то, чтобы постичь абсолют в его безусловной свободе, а значит – как *Все*могущего, господствующего над *всем*.

§ 6. Можествование как могущество и господство (предварительный итог)

Тезис о том, что Бог есть Господь *бытия* (SW_1, Bd. 10, S. 260; SW_2, Bd. 3, S. 318 ff.), имеет в концепции Шеллинга принципиальное значение. Уже само фиксируемое здесь понимание Бога как того, кто властвует над бытием, представляет собой, по Шеллингу, важный шаг вперед по сравнению с любым непосредственным отождествлением Бога и бытия. Здесь между Богом и бытием намечается принципиальная метафизическая дистанция, смысл которой как раз и состоит в том, что Бог здесь постигается не как Тот, Кто *есть*, а как Тот, Кто *имеет силу* как быть, так и не быть. При этом именно способность к небытию, или *сила не быть*, есть условие возможности господства над бытием.

Что касается понятия господства именно над *бытием*, то здесь следовало бы выделить по крайней мере три аспекта. По нарастанию метафизической силы эти аспекты распределяются следующим образом: (1) способность не быть чем-либо *иным* как условие господства над этим иным бытием; (2) способность не быть самим *собой* как условие возможности господства над своим собственным бытием; (3) способность не быть *вообще* как условие возможности господства над бытием как таковым, а значит, господства над собственным бытием абсолюта, или абсолютным бытием.

Господство, которому было бы неподвластно абсолютное бытие, уже не было бы абсолютным господством.

Метафизическая дистанция и, соответственно, способность «видеть» абсолютное бытие и господствовать над ним во всяком случае не может быть обеспечена для абсолюта его переходом на уровень относительного, конечного бытия. Я имею в виду ту уловку умозрения, которая состоит в предположении о том, что сотворение мира конечного бытия нужно абсолютному духу именно для того, чтобы иметь возможность, – отождествившись с этим бытием и переместив в него свою «точку зрения» на универсум, – дистанцироваться от своего собственного, вечного и бесконечного бытия и тем самым как бы «увидеть» его «со стороны», снова сотворив тем самым для своего собственного самопознания момент предметности, представления, где объектом, однако, уже оказывается само аффирмативное бытие в целом, в котором как таковом измерение представленности самому себе уже, как мы знаем, является снятым моментом его духовного триединства. Иначе говоря, духовное триединство аффирмативного бытия как таковое вроде бы может быть познано как раз посредством перенесения субъективности абсолютного духа в метафизическое пространство сотворенного мирского бытия. От этой мыслительной фигуры шеллинговское умозрение, по-видимому, полностью так и не смогло освободиться, несмотря на уловку, согласно которой абсолютному духу для обретения указанной дистанции по отношению к самому себе достаточно лишь «усмотреть» в структуре своего вечного бытия саму «возможность» сотворения инобытия.[67] Однако «увидеть» себя в целом с той дистанции, которая создается самоотождествлением абсолютного духа с

[67] См. об этом: *Кричевский А. В.* Образ абсолюта… С. 89.

сотворенным им миром инобытия, он не может по следующим причинам. *Во-первых*, в соответствии с суровым метафизическим законом, который фактически принимал во внимание также и Гегель, низшее не способно видеть высшее, а точнее, оно способно видеть в нем лишь то, что соответствует его собственному, низшему метафизическому уровню. Для конечного постижимо только конечное, для низкого – только низкое. Дух вообще есть лишь для духа. Для конечного духа познаваем только конечный дух. Но высшее есть только для высшего, и абсолютный дух постижим лишь для абсолютного духа.[68] *Во-вторых*, само это «низшее» является не чем иным, как определенной формой, которую принимает абсолютное бытие. Не возникает искомая метафизическая дистанция и на той «абсолютной» вершине, к которой приходит описываемый Шеллингом теогонический процесс, ибо по своей логико-метафизической определенности эта вершина остается вершиной *бытия*, а вовсе не воспаряет над ним. Нужная нам дистанция задается лишь способностью не быть в абсолютном смысле. Далее. *Реализованная* способность не быть – это и «есть» *небытие*. При этом ясно, что здесь следует иметь в виду не просто небытие, а небытие опять-таки свободное. Это – небытие как результат свободного полагания. При этом такое свободное небытие выступает как условие возможности свободного бытия. Все это как раз и говорит о том, что субъектом абсолютного можествования может быть только абсолютное ничто.

Обратим также внимание на то, что понятие «Властелин бытия» является все же понятием *относительным*.

---

[68] О том, как Гегель решает проблему познания абсолютного духа «конечным» духом, см., напр.: *Кричевский А. В.* Спекулятивный символизм как путь к познанию Бога? Размежевание Шеллинга с Гегелем // *Он же.* Образ абсолюта… С. 165–196.

Если «божественность» Бога, т. е. то, в силу чего Он является Богом, состоит в том, чтобы господствовать над бытием, то получается, что сам по себе, вне этого соотношения господства, Он как раз и оказывается *ничем*: это лишь некий *X*, понимаемый как запредельный бытию субъект такого отношения, в котором он господствует над бытием. Уже здесь этот *X* на самом деле выступает как *ничто*, и притом по крайней в двух аспектах: *во-первых,* как возвышающийся над бытием и, *во-вторых,* как такая реальность, которая без бытия как объекта господства опять-таки есть ничто. Второй аспект, однако, демонстрирует логико-метафизическую зависимость этого *X* от бытия, что, разумеется, ставит под вопрос его безусловную абсолютность, если понимать под последней свободу от какого бы то ни было соотношения. Что же касается первого аспекта, то здесь принципиально важным является вопрос о том, имеем ли мы право опять-таки приписывать этому *X* некоторое «собственное» бытие. Ведь если этот *X есть*, то спрашивается, распространяется ли его всемогущество на это его собственное бытие или нет? Если нет, то тогда это бытие окажется, говоря словами Шеллинга, некой «голой субстанцией». Но в таком случае это господство не имело бы всеобъемлющего, актуально бесконечного характера, а потому оно не было бы и абсолютным в окончательном смысле слова. Мы приходим, таким образом, к одному весьма важному парадоксу. Он состоит в том, что господство, понимаемое как актуально бесконечное, в принципе не оставляет такого бытия, на которое оно бы не распространялось. Это значит, что субъект этого господства должен мыслиться как метафизически локализованный за пределами *всякого* бытия. Однако «быть» за пределами объекта господства вроде бы означает опять-таки совпадать с неким бытием, причем таким, которое объектом этого

господства уже не является. Но такое – «субстанциальное» – бытие господствующего субъекта уже не было бы бытием свободным. Именно поэтому мы пытаемся мыслить Бога как реальность абсолютно «надсубстанциальную», т. е. такую, которая возвышается над всяким, в том числе и собственным, бытием. В этом смысле Бог представляется умозрению как Тот, Кто *свободен от своего собственного бытия*.

В шеллинговском «Изложении философского эмпиризма» имеется одна весьма емкая формулировка, в которой фактически высказано гораздо больше, чем имеет в виду сам автор.

«Бог *сам по себе*, – говорит Шеллинг, – это действительно ничто; он – *не что иное, как соотношение* и *только соотношение*, ибо он – только Господь; все, что мы примысливаем сверх того или помимо того, превращает его в голую субстанцию. Он и в самом деле есть лишь для того, чтобы быть Господом бытия. Он – единственная реальность, которая не занята сама собой, отрешена от себя [ihrer selbst ledig] и потому абсолютно свободна (все субстанциальное имеет дело с самим собой, занято и обременено собой). Только Бог не нуждается в себе, он – sui securus (спокоен за себя, уверен в себе и потому отрешен от себя). Поэтому он *имеет* дело лишь с другим, – он есть, можно сказать, всецело *вне себя* [*außer sich*] и, таким образом, свободен от себя [frei von sich], и тем самым он оказывается тем, кто освобождает все иное» (SW_1, Bd. 10, S. 260–261).

Внимательный читатель уже и сам сможет дать интерпретацию приведенного пассажа в интересующем нас контексте. Я же хочу остановиться на следующих моментах. (1) Бог сам по себе – это *ничто*. (2) Бог не занят собой именно потому, что его *нет*. (3) Бог уверен в своем *небытии*: Он знает о том, что не потеряет свое небытие даже в том случае, если создаст бытие. (4) Бог

несет свободу всему через свое отрешенное от всего присутствие во всем. (5) Бог *есть* лишь для того, чтобы *господствовать над бытием*. Это значит, что *если* Бог созидает бытие, то тем самым Он полагает себя в бытии, делает себя *сущим* Богом и при этом утверждает свое господство над бытием и над самим собой как Сущим. В данном случае важно понять то, что здесь не утверждается логико-метафизическая зависимость Бога от бытия. Бог сам по себе никоим образом не нуждается в бытии. Его – нет абсолютным образом, и это его небытие мы ни в коем случае не должны мыслить как *небытие для бытия*. Бог отрешенным от бытия образом стоит над бытием вовсе не для того, чтобы сделать себя Сущим. Однако в том случае, если Бог по своему свободному произволению созидает свое бытие, то тогда это его бытие сразу же оказывается подчиненным его абсолютному небытию. *Есть* Бог и в самом деле лишь для того, чтобы быть объектом господства для себя же как стоящего над бытием.

Здесь надо обратить внимание еще и на следующее. Главное не в том, что Бог властен *переместить* бытие из себя самого вовне, сотворив некое внебожественное бытие и т.д., а совсем в другом: если Бог вообще есть, т. е. если он созидает свое вечное, единственное и абсолютное бытие, то в таком случае Он, говоря словами Шеллинга, остается «всецело вне самого себя» как Сущего (*ganz außer sich*), т. е. утверждает по отношению к своему бытию свою абсолютную трансцендентность, а потому остается «свободным от себя» (*frei von sich*) как Сущего, т. е. свободным от собственного бытия. Это значит, что даже в акте созидания Богом своего собственного бытия – Бога как Всемогущего все равно *нет*, ибо Он, Всемогущий, сохраняет себя «вне» бытия и «вне» себя как Сущего. Поэтому в рамках онтологического измерения никакого соотношения с бытия с его субъектом видно быть не может, ибо

субъект этот оказывается за пределами самого онтологического измерения как такового. Однако в логико-метафизическом плане соотношение пока еще сохраняется. Но если допустить, что господство есть понятие соотносительное и понятие бытия как объекта господства есть необходимый «коррелят» понятия Бога как господствующего над бытием Субъекта, то вроде бы получается, что сам этот Субъект как таковой есть не абсолютная, а всего лишь относительная реальность: это тот *X*, логико-метафизическая определенность – или, как сказал бы Гегель, качество – которого состоит только в том, чтобы быть субъектом *отношения* господства над бытием. Бытие как объект господства оказывается на определенном этапе восхождения к сути дела необходимым метафизическим коррелятом господствующего над ним субъекта. Не получается ли так, что если бы объекта господства не было, то в таком случае не было бы и субъекта господства? Однако субъект господства, метафизически *зависящий* от объекта господства, едва ли может быть назван абсолютом как таковым. В таком случае имеем ли мы право считать, что именно господство *над бытием* есть конститутивная черта абсолюта? Здесь, конечно, напрашивается следующее «решение» проблемы. Ведь можно сказать, что хотя абсолют и остается абсолютом независимо от какого бы то ни было бытия, но все же «Богом» он «становится» только в рамках указанного диалектического соотношения субъекта и объекта господства. Но тогда придется допустить, что над «Богом» как Властителем бытия *возвышается* независимый от соотношения с бытием абсолют. Может быть, его как раз и следует считать той реальностью, которая в традиции философской мистики называется *Gottheit*, т. е. «божественностью», или «божеством»? Однако божественность – это то, в силу чего абсолют выступает в качестве Бога. И тогда вроде бы получается

так, что «божественность» – это не что иное, как само соотношение субъекта и объекта господства, «делающее» абсолют Богом. В таком случае придется допустить, что сам абсолют как таковой, т. е. рассматриваемый вне зависимости от этого соотношения, окажется выше самой *Gottheit*. Иначе говоря, анализируемая нами диалектика субъекта и объекта господства, вроде бы улавливающая то, в чем состоит сама «божественность» Бога, как кажется, не улавливает самого главного, а именно того, в чем состоит *абсолютность абсолюта*. Если же сохранить термин *Gottheit* для обозначения именно этого самого главного, то тогда придется согласиться с тем, что *господство над бытием – это еще не та наивысшая метафизическая позиция*, которая достойна того, чтобы ее занимал абсолют. Но в чем же состоит эта позиция? Все наше изложение на самом деле и является попыткой ответить на этот вопрос. Пока же обратим внимание на следующее. Само понятие господства над бытием предполагает, что субъект этого господства *выше бытия*. В этом смысле Бога действительно *нет*, ибо нет такого бытия, по отношению к которому Он не выступал бы в качестве указанного *X*. Здесь, однако, трансцендентность по отношению к бытию (первый аспект «абсолютного» господства над бытием) опять-таки оборачивается логико-метафизической зависимостью от бытия (второй аспект «абсолютного» господства над бытием). Но *абсолютное господство над бытием предполагает абсолютную независимость от бытия*. Это значит, что подлинным «субъектом» абсолютного господства над бытием может быть лишь Тот, Кто трансцендентен даже «по отношению» к самому диалектическому соотношению субъекта и объекта господства над бытием. *Небытие* этого Трансцендентного несоизмеримо глубже небытия того *X*, о котором мы говорили выше, ибо небытие последнего, как оказалось, определяется отношением к бытию и тем

самым зависит от последнего. Такое зависимое от соотношения с бытием и тем самым от бытия как такового небытие нельзя, однако, считать абсолютным небытием. Иначе говоря, если метафизический статус искомого *X* определяется его *отношением* к бытию, то сам этот *X* не может считаться *абсолютным Ничто*. Тогда этот *X* окажется некоторым *нечто*, а именно – таким нечто, которое является метафизическим коррелятом бытия. Однако *метафизический коррелят бытия, если этому корреляту опять-таки в свою очередь присуще некоторое бытие, не может быть подлинным коррелятом бытия как такового.*

Иначе говоря, подлинным коррелятом бытия как такового *может* быть не относительное, а *абсолютное Ничто*, т. е. такое Ничто, собственный метафизический статус которого вообще не определяется каким бы то ни было соотношением с бытием. *Подлинным субъектом обсуждаемого нами соотношения с бытием может быть только Тот, Кто сам по себе абсолютно свободен от этого соотношения.* Только в этом случае мы имеем такое соотношение, в котором в качестве объекта господства может выступить именно *все* бытие, а значит, именно в этом – онтологически абсолютно, до полной односторонности асимметричном – соотношении отрешенный от бытия Субъект господства только и может утвердить себя в качестве *абсолютного* Властителя бытия и тем самым в качестве Бога. Само понятие «соотношения» здесь, однако, в определенном смысле «снимается», ибо оказывается, что все без какого бы то ни было исключения бытие сосредоточено на стороне объекта господства, в то время как другая «сторона» должна быть мыслима как абсолютное Ничто и потому вообще не может считаться «стороной». Именно в эту «сторону» абсолютного небытия и ускользает от нас искомый *X*, понимаемый как субъект абсолютного господства. В актуальной

бесконечности этот *X* полностью отождествляется с Ничто, и именно здесь объектом его господства оказывается Все. Но в актуально бесконечном господстве объектом господства становится также и сам господствующий субъект, т. е. даже тот самый *X*, уже тождественный Ничто. Только здесь мы получаем господство всеобъемлющее, т. е. представляющее также и *господство над собой*. Всемогущий, таким образом, господствует не только над своим бытием и небытием, но и над собой как субъектом как бытия, так и небытия.

Актуально бесконечное господство над бытием означает господство и над бытием собственным, каким бы высоким статусом это бытие ни обладало. Но и этого мало. Дело в следующем. Абсолютное господство подразумевает свободу абсолюта не просто по отношению к своему *бытию*, но по отношению к *самому себе как таковому*. Что это значит? Когда Шеллинг говорит о свободе «от себя», то здесь из поля зрения может выпасть аффирмативный аспект свободы. Однако считать, что такая аффирмативная свобода состоит в самосоотнесенности субъекта свободы, было бы опасно хотя бы потому, что, как мы знаем из Гегеля, самосоотнесенность метафизически имплицирует бытие, над которым мы как раз и хотим возвысить субъекта этой свободы. Поэтому возникает вопрос, можем ли мы говорить в данном случае о свободе абсолюта от самосоотнесенности? Это что – свобода абсолюта от себя? от необходимости заниматься собой? Уже само утверждение Шеллинга о том, что свободная причина имеет *надсубстанциальный* характер, ведет, по всей видимости, к положительному ответу на эти вопросы. Ведь возвышаясь над всем субстанциальным, свободная причина, по Шеллингу, возвышается над тем, чем определяется метафизическая судьба последнего,

состоящая в том, что все субстанциальное вынуждено иметь дело с самим собой, находится в плену у самого себя и обременено самим собой, т. е. несвободно по отношению к себе (см. SW_1, Bd. 10, S. 260). Но можно ли сказать, что это парение над всякой «субстанциальностью» уже и в самом деле есть свобода абсолюта *от себя*? Разумеется, нет, ибо эта свобода не исчерпывается даже свободой в отношении бытия абсолюта как такового. Она должна быть осмыслена как в конечном счете метафизически «локализованная» там, где абсолют может возвышаться над следующими моментами, подпадающими под его господство. Это, во-первых, всякое, – в том числе и его, абсолюта, собственное, – «*субстанциальное*» бытие ($\mathbf{S}^{\infty}$ как тотальность объективного бытия, бытие под знаком *Sein*). Во-вторых, это всякое, – в том числе и его, абсолюта, собственное, – *над*субстанциальное бытие ($\mathbf{W}^{\infty}$ как тотальность субъективного бытия, бытие под знаком *Wesen*).[69] Речь, таким образом, должна идти о господстве абсолюта не только над объективным бытием, но и над сверхбытием, которое *по отношению* к объективному бытию уже выступает как *небытие*. Причем под абсолютное господство подпадает сверхбытие *любого* порядка, а значит – сверхбытие как таковое. В-третьих, это вся иерархия духовных форм, конституирующихся в ходе теогонического процесса, а также высший духовный синтез субъективного и объективного бытия в аффирмативном бытии, имеющий место в первой и третьей метафизических позициях ($\mathbf{G}^{\infty}$ как тотальность *духовного* бытия, представляющая собой для-себя-сущее единство $\mathbf{S}^{\infty}$ и $\mathbf{W}^{\infty}$, бытие под знаком *Geist*). Этими тремя моментами он-

[69] См. SW_2, Bd. 3, S. 212, а также *Кричевский А. В.* Образ абсолюта… С. 33.

тологическое измерение исчерпывается. Однако далее, в четвертых, в качестве объекта господства должен мыслиться сам же абсолют, понимаемый как возвышающийся над самим духовным триединством своих бытийных форм (безусловно «абсолютный дух»). Это уже измерение небытия, однако, пока еще такого, которое обременено логико-метафизическим соотношением с бытием. В-пятых, это сама абсолютная бездна безотносительного небытия. Все пять перечисленных моментов подпадают под абсолютное господство Всемогущего. При этом последний шаг – «парение» абсолюта над бездной своего безотносительного небытия – принципиально важен. Именно здесь утверждается свобода Всемогущего по отношению даже к своему абсолютному небытию, уже представляющая собой как бы некую метафизическую «черную дыру», ибо на этом уровне уже нет не только такого «бытия», включая сверхбытие и духовное бытие любого порядка, но и вообще такой *метафизической реальности*, по отношению к которой искомый *X* не был бы трансцендентен. Это – трансцендентность по отношению к метафизическому универсуму как таковому, включающему в себя как бытийственное, так и надбытийственное измерение. Как раз здесь, казалось бы, уже и следовало бы искать обитель абсолютной свободы «совершенного духа», включающей в себя также и его свободу *от самого себя* на всех *без исключения* метафизических уровнях. Но в конечном счете и *сам X как таковой опять-таки должен быть осмыслен не только как субъект, но и как объект господства.* Именно на этом пути от *соотносительного* понятия господства (не только в смысле соотношения с некой реальностью, которая по отношению к господствующему субъекту выступает как нечто иное, но и в том

смысле, что власть этого субъекта над собой уже не представлена как его *соотношение* с чем бы то ни было, даже с самим собой) мы выходим к понятию господства абсолютного и, соответственно, к позитивному – точнее: аффирмативному – пониманию самого абсолюта. Получается, таким образом, что аффирмативное понимание *абсолюта* предполагает, что абсолют возвышается (1) над актуально бесконечным (аффирмативным) *бытием*, а отнюдь не совпадает с ним, (2) над небытием – как относительным, так и безотносительным, а также (3) над самим собой как силой, отрешенной от метафизического универсума как такового.

IV. Первая гипотеза о Едином в диалоге Платона «Парменид» в контексте концепции «вечной теогонии» позднего Шеллинга

§ 1. Постановка проблемы

Искомый Субъект абсолютной свободы исчезает перед нашим умственным взором из онтологического измерения именно в направлении, заданном потребностью спекулятивного разума осмыслить метафизическую интуицию всемогущества. Развиваясь в этом направлении, в разуме прогорают и угасают такие понятия, как «самопричинность», «абсолютно необходимая сущность», «субстанция», «субъект», «триединство», «аффирмативное бытие», «бытие как таковое», а также «можествование быть» и проч. Все они, причем каждое по-своему, своим путем, с разных сторон стягиваются в одну точку и исчезают в ней, как в некой метафизической «черной дыре», где, возможно, уже умолкает и сам разум, который казалось бы уже в самый момент обретения искомого не находит для него ни имени, ни слова, ни образа и при этом сам… перестает быть. К этому же результату, собственно, приводят и известные размышления о первом Едином, изложенные в диалоге Платона «Парменид». Но в самом ли деле о Едином первой гипотезы нельзя сказать ничего?[70] Ведь уже сами рассуждения Платона, описывающие вокруг первого Единого определенные фигуры умолчания, ориентируют умозрение в определенном направлении. При этом они же ложатся в основу плодотворной традиции углубленных умозрительных медитаций о первом начале. Размышления эти носят главным

---

[70] См. об этом: *Кричевский А.* Абсолютный дух и Первоединое Платона // *Он же.* Абсолютный дух… С. 33–53.

образом апофатический характер. Однако мы уже знаем, что апофатическими могут быть и высказывания, остающиеся в рамках учения о бытии. Более того, высказывания, относящиеся к бытию как таковому, по преимуществу оказываются именно апофатическими. Это обусловлено хотя бы уже тем, что язык обыденного сознания в принципе не приспособлен для того, чтобы строить какие-либо утвердительные высказывания об актуальной бесконечности. То же самое относится и к языку «рассудочного» (в гегелевском смысле) мышления, ориентированного на рассуждения о конечных реалиях. В рамках такого мышления мы остаемся и в том случае, если утверждаем, например, в духе Платона, что «быть» означает быть «причастным бытию»: есть то, что причастно бытию, а того, что бытию не причастно, не существует. При этом любые попытки умозрения прорваться к актуальной бесконечности тут же сталкивают его с парадоксами самосоотнесенности. В данном случае, например, возникает вопрос о том, а можем ли мы сказать, что бытие как таковое существует? Ведь если быть значит быть причастным бытию, то если бытие как таковое существует, тогда *оно как таковое окажется причастным самому себе*. При этом как причастное оно будет *«меньше» себя* как того, чему оно причащается, а как то, чему оно причащается, оно будет *«больше» себя* как причащающегося. Уже тем самым оно будет сразу и больше и меньше самого себя. Далее. Причащающееся бытию начинает быть, т. е. возникает, лишь тогда, когда оно ему причащается. Но даже если допустить, что в данном уникальном случае самопричащения причащающееся причащается бытию вечно, то все же причащающееся в принципе метафизически вторично по отношению к тому, чему оно причащается. Как причащающееся оно будет *«младше» себя* как того, чему оно причащается, ибо в метафизическом плане причащающееся будет локализовано «после» того,

чему оно причащается, а как то, чему оно причащается, оно будет *«старше» себя* как причащающегося, ибо то, чему оно причащается, в метафизическом плане будет локализовано «перед» причащающемся. Если же мы такую причастность отвергаем, то нам придется допустить либо то, что бытие как таковое существует каким-то *иным образом*, – скажем, в силу того, что оно *бытийствует*, – либо то, что оно, понимаемое, например, как субъект этого деяния, т. е. «бытийствования», уже *не существует вообще*. Но тогда это уже и не бытие. С первым Единым «Парменида» дело обстоит еще сложнее, ибо оно, по Платону, не должно мыслиться ни как *причастное* бытию, ни как *тождественное* ему. Уже в силу только что сказанного получается, что *если Единое не существует, то оно не существует отнюдь не в том смысле, в каком не существует бытие как таковое*. Иначе говоря, если бытие как таковое все же еще может мыслиться как существующее неким единственным, уникальным, только ему одному свойственным образом, то первое Единое следует мыслить *вне какого бы то ни было соотношения с этим уникальным в силу своей актуальной бесконечности бытием*. Уже одно это может навести на высказанную в «Пармениде» мысль о том, что первое Единое *не существует никоим образом* (142 е). Почему так? Для ответа на этот вопрос обратимся еще раз к первой гипотезе платоновского учения о Едином.

§ 2. Единое первой гипотезы платоновского «Парменида»

1. Абсолютное полагание Единого

Что же такое *абсолютное* полагание Единого? Здесь Единое мыслится даже не как *сущее*, а только как Единое. Наиболее адекватные формулировки первой «гипотезы» о Едином должны строиться по образцу:

«Если Единое *едино*», или «Если Единое – это Единое», – а не «Если Единое *существует*».

> Такая постановка вопроса еще будет анализироваться ниже. Однако уже сейчас хочу обратить внимание на следующее. А. Ф. Лосев, например, в своем комментарии к диалогу «Парменид» кратко резюмирует первую гипотезу следующим образом: «…если существует только одно и больше ничего нет, то не существует и этого одного».[71] В нашем контексте уже должно быть очевидно, что такая формулировка никак не может соответствовать сути дела. При этом она, однако, вроде бы находит свое подтверждение в самом тексте «Парменида», где изложение и в самом деле *начинается* с тезиса «Если Единое существует», или «Если есть Единое» (137 c.). Но все дело в том, какую роль играет в изложении *такое* начало. Прокл в своем комментарии указывает (1241.17–1242) на то, что смысл изложения состоит в следующем. Начав с наиболее очевидного и доступного для обыденного сознания мыслительного содержания, Платон показывает, что интуиция о Едином заставляет нас последовательно отрицать возможность применения к нему всех тех определений, которые мы пробуем ему приписать, а в конечном счете нам приходится отказаться от использования применительно к абсолютному Единому даже категории бытия.[72] Если бы он сразу начал с утверждения «Если Единое существует, то оно не существует» или, точнее, «Если Единое едино, то оно не существует», то его, как замечает Прокл, просто могли бы не понять и поднять на смех. Поэтому он *для начала* поставил вопрос проще: если Единое есть (Единое), то может ли оно быть многим? Здесь внимание направляется не на бытие и не на дилемму «быть или не быть», а на кажущиеся более понятными качества – «быть единым» и «быть многим». Использование слова «есть»

---

[71] *Платон.* Соч.: В 3 т. Москва, 1968–1972. Т. 2. М., 1970. С. 588.

[72] *Proklos Diadochos*. Kommentar zum platonischen Parmenides / Übersetzt, mit einer Einleitung und Anmerkungen versehen von Hans Günter Zekl. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann, 2010 (далее – *Zekl*). S. 674.

здесь, как указывает Прокл, следовало бы считать злоупотреблением, которое может быть оправдано лишь дидактическими соображениями (*Zekl*, S. 674). На самом деле слово «есть» в приведенной формулировке пока что выполняет роль простой связки, где вообще не имеется в виду какое бы то ни было утверждение о бытии либо небытии. Начало первой гипотезы выполняет роль введения, с помощью которого обыденное сознание могло бы втянуться в обсуждаемую тему. Такое начало – это всего лишь та самая пропедевтическая «лестница», о которой говорил Гегель в своей «Феноменологии духа»[73] и которая может и должна быть отброшена тогда, когда мы добираемся до самой сути дела. Подобную «лестницу» использует в изложении своей «позитивной» философии и Шеллинг, когда начинает с рассуждений об отношении абсолютного духа к «будущему» бытию, чтобы затем перейти к подлинному началу, а именно – понятию абсолютного духа, самодостаточному в смысловом отношении и описывающему реальность, независимую от этого «будущего» бытия.[74] Из сказанного во всяком случае следует, что *резюмировать* обсуждаемую в первой гипотезе *суть дела*, используя выражение «Если Единое существует…», было бы некорректно, ибо в свете результата изложения становится ясно и то, что в самом его начале нет никакого утверждения или предположения о бытии либо небытии Единого, что здесь речь пока что идет вообще не о его бытии, а о его *единстве* и о том, допускает ли это единство бытие «многим», «целым», имеющим «форму» и т. д., и что лишь в конечном счете мы приходим к вопросу о том, допускает ли это единство само бытие как таковое. <

Это не значит, что мы сразу утверждаем *трансцендентность* Единого *по отношению* к бытию. Мы пока что просто мыслим его *безотносительно* к бытию. Поэтому мы не имеем даже права сказать ни того, что Единое *есть*, ни того, что его *нет*. Мы можем утверждать только

---

[73] *Hegel G. W. F.* Werke. Bd. 3. S. 29.

[74] См. об этом: *Кричевский А. В.* Образ абсолюта… С. 60–62.

одно: *Единое – едино*. Поэтому мы не можем, далее, сказать, что Единое *есть* Единое, если только мы не употребляем связку «есть» уже упомянутым чисто формальным образом, как способ приписать «субъекту» некоторый «предикат» или «свойство», не имея в виду никакого утверждения о бытии. Нам здесь нет дела до бытия именно потому, что трансцендентность абсолютного Единого такова, что при попытке «взглянуть» на него в нашем духе угасает всякая мысль о бытии.

Прокл в своем комментарии указывает на то, что в отличие от понятия сущего Единого, о котором рассуждал исторический Парменид, понятие подлинного Единого не предполагает предиката «есть». Истинное Единое в своей абсолютной чистоте «свободно от любой множественности» и потому «обособлено от сущего»[75], или, что здесь то же самое, «изъято» из плена «бытия» (*Zekl*), а значит, «полностью отвергает категорию “есть”» (*Лукомский*), не позволяя даже приблизиться к себе с ней (*Zekl*) (638.22–25; *Лукомский*, с. 25; *Zekl*, S. 81).

В высказывании «Единое едино» не предполагается никакого различия между субъектом и предикатом. Здесь мыслится абсолютное тождество Единого самому себе, в котором нет «двух». Эту самотождественность Единого, – опять-таки тождественную Единому как таковому, – мы *в конечном счете* мыслим как не нуждающуюся в бытии. При этом когда мы говорим о тождестве, тождественности и самотождественности Единого как его тождественности себе, то при этом должны учитывать, что они имеют место не в силу «причастности» тождеству и тождественности, а только опять-таки в силу самого же Единого. *Единое тождественно себе не в силу причастности тождественности, а в*

[75] *Прокл*. Комментарий к «Пармениду» Платона / пер. с древнегреч. Д. Ю. Лукомского. СПб.: Міръ, 2006 (далее – *Лукомский*). С. 25.

силу того, что оно едино. Иначе говоря, Единое «тождественно» себе в силу самого себя.

► Здесь, правда, уже возникает такой вопрос: а в силу чего Единое – едино? Если опять-таки в силу самого себя, то спрашивается, является ли единство Единого его необходимым «качеством», или же оно полагается свободно? Если оно полагается свободно, то кто же его полагает? Если его полагает опять-таки Единое, то не получается ли так, что в таком случае единство Единого как раз уже не может быть осмыслено как результат свободного полагания? Эта тема фактически уже всплывала в нашем изложении. Прежде всего она присутствовала в следующих моих тезисах. (1) Абсолютное Единое мы все еще мыслим как принадлежащее хотя и не онтологическому, но метафизическому универсуму, включающему в себя надбытийственное измерение. (2) Именно поэтому мы не можем успокоиться даже на утверждении о том, что абсолют – это Единый, стоящий над бытием. (3) Субъект актуально бесконечного можествования трансцендентен по отношению к метафизическому универсуму. (4) Это значит, что этот Субъект выше даже абсолютного единства первого Единого. (5) Абсолют может свободно утвердить себя в качестве отрешенного от бытия Единого. Мы еще не раз воспроизведем эту тему в различных вариациях. ◄

Кажущееся самоочевидным утверждение: «Единое должно *быть*, чтобы быть *Единым*», – к Единому в его абсолютном полагании неприменимо.

> В предыдущей книге я говорил о том, что *не существует бытия Единого, отличного от самого Единого*, и что для того, чтобы «быть» Единым, Единое не нуждается в таком бытии, которое отличалось бы от его единства.[76] Теперь же я скажу иначе: ***единство Единого мы вообще не должны мыслить как бытие***. <

[76] *Кричевский А. В.* Абсолютный дух сквозь лики триединства… С. 37.

Для того, чтобы «быть» Единым, Единое не нуждается не только в том, чтобы быть «причастным» бытию, но оно не нуждается и в бытии как таковом, которое, как мы отмечали, и само уже не «есть», а «бытийствует» отнюдь не таким же образом, каким существуют – в силу «причастности» бытию – другие онтологические реальности. Но Единое даже не «бытийствует». Оно свободно от онтологического измерения. Его деяние – это только оно же само, Единое. Далее.

> В предыдущей книге я назвал единство Единого «для-себя-сущим единством».[77] Теперь я скажу так: ***единство Единого вообще не есть* сущее *единство***. <

Безразличие Единого по отношению тому, существует оно или нет, не следует мыслить как то тождество бытия и ничто, о котором говорит, например, Николай Кузанский или Гегель. Абсолютный максимум Кузанского или гегелевский абсолютный дух выше противоположности бытия и небытия совсем не в том смысле, который мы должны иметь в виду, говоря о первом Едином. Ведь в первом случае мы все еще пребываем в онтологическом измерении и имеем дело с бытием, а именно – с бытием аффирмативным. Единое же в его абсолютном полагании безразлично также и по отношению к самому аффирмативному бытию как таковому, представляющему собой для-себя-*сущее* единство бытия и ничто. Почему же Единое может оставаться безразличным по отношению к бытию, причем настолько, что оно способно сохранять себя вне какого бы то ни было соотношения с бытием? Ответ: именно потому, что оно метафизически *сильнее* бытия.[78]

---

[77] Там же.

[78] На то, что абсолютное Единое, т. е. Единое первой гипотезы, «сильнее» (*stärker*) бытия, указывает, например, Х. Г. Цекл во введении к своему немецкому переводу комментария Прокла к диалогу Платона «Парменид» (*Zekl*, S. 43).

> В предыдущей книге я говорил, что Единое, созидающее само себя в качестве Единого, в определенном смысле есть, а именно – в том смысле, что оно *полагает* себя в качестве Единого.[79] Это деяние Единого тем самым могло выглядеть как акт бытия, хотя и бытия потенцированного, вознесенного на уровень актуально бесконечной вершины всего сущего, не вырывающейся, однако, за пределы онтологического измерения. Теперь же я говорю: ***акт самополагания Единого вообще не должен мыслиться как акт бытия***. <

Когда мы указываем на то, что Единое едино лишь *в силу самого себя*, то это еще не значит ни того, что оно созидает себя в качестве *Сущего*, ни того, что оно созидает себя в качестве *бытия*. Ни субъект, ни объект самосозидания, ни их единство не должны здесь мыслиться в качестве онтологической реальности. Это чрезвычайно важный момент: *самополагание Единого отнюдь не имплицирует его бытия*.

Для Гегеля «рефлексия в себя», логико-метафизическое «соотношение с собой» всегда уже означает не что иное, как бытие, в силу чего абсолютный дух как наиболее совершенная рефлексия в себя, – даже если понимать эту рефлексию в себя как самосоотнесенную негативность, – *неизбежно* выступает у него как абсолютное *бытие*. Иначе говоря, рефлексия в себя, согласно Гегелю, сама по себе метафизически имплицирует бытие. Уже поэтому диалектика триединства, – как гегелевская, так и шеллинговская, – будучи диалектикой рефлексии в себя, или самосоотнесенности, не только не может освобождать от бытия, но наоборот, с необходимостью укореняет подчиненного ей субъекта в бытии, а именно – в бытии аффирмативном. Ни о какой свободе такого субъекта по отношению к этому его аффирмативному

---

[79] *Кричевский А. В.* Абсолютный дух сквозь лики триединства… С. 38.

бытию не может быть и речи. Если же, далее, допустить, что *сущий* абсолют всегда триедин (причем здесь понятие сущего включает в себя понятие сверхсущего, ибо сверхсущий есть хоть и «сверх-», но все же неизбежно опять-таки сущий), то получится, что абсолют, свободный по отношению к своему триединству, есть *не-сущий* абсолют, или абсолют, свободный от своего собственного бытия. Теперь же мы ставим перед собой задачу осмыслить такое «саморефлексивное» деяние, которое не было бы обременено указанной необходимостью бытийственного самополагания.

> В предыдущей книге я говорил о том, что абсолютное несуществование Единого выглядит немыслимым. Поэтому возникает соблазн допустить, что существует некое абсолютное бытие Единого, которое по отношению к бытию, о котором идет речь во второй гипотезе (относительное полагание Единого, т. е. его полагание в качестве Единого сущего), выступает как *сверхбытие*. Поэтому дело вроде бы выглядит так, что коль скоро Единое второй метафизической позиции, т. е. Сущее единое, невозможно без Единого первой позиции, т. е. Единого как такового, то без допущения об абсолютном бытии, или сверхбытии, Единого первой позиции нам не обойтись.[80] Теперь я скажу так: сверхбытие любого порядка, коль скоро оно все же остается неким бытием, полностью принадлежит онтологическому измерению и не выходит за пределы Единого сущего. Это значит, что если условием возможности не только бытия, но и сверхбытия как такового является Единое первой позиции, то эта позиция должна быть осмыслена как уже не принадлежащая онтологическому измерению. <

Если мы говорим о том, что созидающее само себя первоначало – это для-себя-*сущее* единство Единого, то для того, чтобы наше высказывание не «било мимо цели», нам во всяком случае надо убрать из него слово

[80] Там же. С. 39.

«сущее». В неоплатоническом контексте единство Единого безусловно устанавливает себя *для себя*, но оно отнюдь не *есть* для себя. «Для-себя-*бытие*», как мы знаем, представляет собой центральное понятие гегелевской системы, в конечном счете конкретизирующееся в смысловом образе абсолютного духа. Это – аффирмативное бытие, представленное у Гегеля как самосоотнесенный результат двойного отрицания (отрицание отрицания).

> В предыдущей книге я говорил о двух моментах Единого: позитивном (сверхбытие = абсолютный максимум действительности) и негативном (сверх*не*бытие = абсолютный максимум возможности), утверждая при этом, что по отношению к ним Единое выступает как реальность, описываемая в концепции Гегеля как основанный на отрицании отрицания синтез, и что якобы именно такое аффирмативное полагание Единого можно было бы назвать действительно абсолютным.[81] Теперь я должен признать, что это высказывание в контексте, который в конечном счете сложился уже в той же самой книге, не может считаться корректным. Во-первых, само понятие сверхбытия, как я теперь показал, является лишь промежуточным и неприменимо для обозначения абсолютного Единого. Во-вторых, абсолютный максимум возможности отнюдь не совпадает с абсолютным максимумом бытия. Умозрение в его поиске как бы прорывает вершину аффирмативного бытия, покидая онтологическое измерение как таковое. Поэтому аффирмативное полагание Единого не совпадает с аффирмативным полаганием бытия и в этом смысле может быть, скорее, названо аффирмативным небытием, а в конечным счете – аффирмативной отрешенностью от всего. Эта вершина фактически остается недосягаемой не только для гегелевского, но даже для шеллинговского абсолютного духа. <

---

[81] Там же. С. 39–40.

В осмыслении первой гипотезы о Едином центральной интуицией является такое «для-себя», которому мы не имеем права приписать какое бы то ни было бытие. В этом смысле мы, скорее, можем обозначить искомую реальность как «для-себя-*небытие*», или «*небытие*-для-себя», – если только будем помнить о том, что «небытие» это не следует представлять как некую простую противоположность бытию. «Небытие-для-себя» выше противоположности бытия и небытия, однако отнюдь не таким же образом, каким воспаряет над этой противоположностью гегелевское «для-себя-бытие». Последнее есть у Гегеля не что иное, как самосоотнесенная негативность, которая именно в силу этой самосоотнесенности оказывается бытием. Внебытийное единство первого Единого, напротив, в силу своей герметичной метафизической самонаправленности вовсе не обращается в бытие.

> В предыдущей книге я говорил о том, что в первом Едином совпадают друг с другом актуально бесконечное можествование (чистая потенция) и актуально бесконечная действительность (чистый акт). Это совпадение представляет собой единый акт аффирмативного самоутверждения Единого, который вроде бы уже выглядит как акт действительно абсолютный.[82] Эта формулировка, пожалуй, может ввести в заблуждение, ибо единство означенных двух моментов читатель может понять в духе, скажем, трактата Кузанского о «возможности-бытии», т. е. как *сущую* возможность. Чтобы избежать этого недоразумения, я говорю теперь: этот акт *выглядит* абсолютным только в рамках онтологического измерения, ибо *такое* самоутверждение есть всего лишь деяние, которым Единое утверждает себя именно в бытии, т. е. не в качестве самого по себе Единого, а в качестве Единого сущего. В качестве «первой» эта метафизическая позиция описана у Шеллинга. На более сильную позицию Шеллинг, как

---

[82] Там же. С. 40.

мы уже видели, лишь намекает, говоря об абсолютной свободе. Намек этот остается достаточно беспомощным, ибо для осмысления этой позиции шеллинговская диалектика триединства оказывается абсолютно непригодной. В нашем же контексте бытийное самоутверждение Единого – это всего лишь вторая позиция. Более совершенным деянием может считаться только *акт полагания Единым себя как Единого, совершаемый безотносительно к бытию*. Именно такая метафизическая позиция может считаться и в самом деле первой. Можно ли эту позицию, наконец, считать позицией *абсолютной*? К ответу на этот вопрос мы подойдем ниже. <

Если «для-себя-бытие» Гегеля было названо аффирмативным бытием, то в нашем случае речь должна была бы идти об *аффирмативном небытии*. Но в конечном счете нас должно интересовать даже не небытие как таковое, а Субъект небытия (= Ничто), и даже не этот Субъект, а та отрешенная абсолютно от всего Самость, которая *имеет силу* утвердить себя в качестве этого Ничто. Можно ли сказать, что *абсолютной*, наконец, будет позиция, занимаемая Самостью в том случае, если она свободно полагает небытие и себя в небытии в качестве его Субъекта, тождественного Ничто? Чтобы приблизиться к ответу на этот вопрос, надо учесть следующее. Я уже говорил о том, что Субъект актуально бесконечного можествования должен мыслиться как стоящий над универсумом, включающем в себя как бытийственное, так и надбытийственное измерение. Надбытийственному измерению универсума как раз и принадлежит Единое первой гипотезы. Деяние, коим порождается это Единое, *для него* оказывается деянием необходимым. Поэтому оно как таковое, собственной силой, не может утвердить себя в качестве субъекта надбытийственного измерения. Оно, таким образом, не властно над ним. Оно – просто совпадает с ним, подобно тому как уровнем ниже абсолютный дух, не способный подняться над своим аффирмативным бытием, совпадает с онтологическим измерением как таковым. Подлинным

субъектом аффирмативного бытия абсолютного духа *непосредственно*, или, используя выражение Гегеля, ближайшим на пути восхождения к сути дела образом (*zunächst*), оказывается Единое первой гипотезы. Однако в конечном счете нас должен интересовать лишь Тот, Кто обладает силой утвердить себя в качестве свободного Субъекта и этого отрешенного от бытия единства абсолютного Единого. Это – абсолютная Самость. Она выступает как Ничто не только по отношению к бытию, но и по отношению к отрешенному от бытия абсолютному единству, а тем самым – по отношению к метафизическому универсуму. Именно эту позицию мы и будем считать *абсолютной*. Далее. *Первой* мы назовем позицию, занимаемую Самостью, свободно полагающей небытие первого Единого и само это Единое в качестве его непосредственного субъекта, а *второй* – позицию, которую занимает Самость, через первое Единое полагающая бытие и себя в бытии в качестве его Субъекта, непосредственно кажущегося тождественным Единому сущему, в то время как на самом деле таковым Субъектом будет даже не отрешенное от бытия Единое, а опять-таки отрешенная от метафизического универсума абсолютная Самость. В таком случае та позиция, которая выглядит первой в шеллинговском контексте, будет соответствовать нашей второй позиции. Почему я не называю абсолютную метафизическую позицию «первой»? Потому что она является такой вершиной иерархии метафизических позиций, которая сама этой иерархии не принадлежит. Она – вне этой иерархии. Она не есть «первая» в ряду позиций. Она – вне этого ряда. При этом она не устраняется и в том случае, если отрешенная Самость полагает первый член ряда нисходящей иерархической последовательности метафизических позиций, равно как и первая позиция не устраняется с полаганием второй. Заметим также, что метафизическую позицию, занимаемую Само-

стью как таковой, вообще уже нельзя будет назвать «позицией», ибо отрешенная Самость не занимает какого бы то ни было места в метафизическом универсуме и даже не совпадает с универсумом как таковым. Самость в ее абсолютной свободе следует мыслить как трансцендентную универсуму. «Не быть» в абсолютном смысле может лишь тот *X*, который обладает силой не занимать в универсуме никакого метафизического места и удерживать себя вне универсума как такового, имея тем самым весь универсум в своей власти. Здесь становится понятным и то, что само выражение «не быть» не может считаться адекватным обозначением абсолютной трансцендентности. Ведь «не быть» в нашем контексте значит *стоять над бытием*. Однако в конечном счете наш умственный взор должен быть устремлен на Того, Кто стоит как над бытием, так и над отрешенным от бытия единством. Теперь мы уже наметили и ответ на вопрос о том, можно ли считать, что искомый *нигде* не сущий и поэтому *вообще* не сущий *X* – это именно первое Единое.

2. Небытие «нигде» как способ небытия Единого первой гипотезы

Первое Единое «не находится нигде». Это один из тезисов первой гипотезы, подводящий нас к выводу об абсолютном небытии первого Единого. Подразумевается, что быть – значит быть *где-то*. Это «где-то» ни в коем случае нельзя ограничивать *эмпирическим пространством*. Гораздо плодотворнее было бы предположение, что здесь прежде всего имеется в виду *метафизическая локализация* в универсуме, которая так или иначе присуща всем метафизическим реалиям, а не только вещам, находящимся в эмпирическом, или физическом, пространстве. Платоновские эйдосы, например, не находятся в физическом пространстве, но тем не менее они локализованы в «уме». Метафизические позиции,

обсуждаемые поздним Шеллингом, также имеют определенную метафизическую локализацию, равно как и физическое пространство, в котором находится мир. В своих предыдущих книгах я уже показал, что в шеллинговской концепции позитивной философии физическое пространство само метафизически локализовано, а именно – оно имеет свое метафизическое место между позициями II и III.

Итак, быть – значит занимать определенное метафизическое место в универсуме и, соответственно, не в физическом, а метафизическом пространстве. Когда мы утверждаем о первом Едином, что оно не находится *нигде*, то это означает, что оно (1) вообще никак, никоим образом не локализовано в универсуме, (2) не является самим этим универсумом как таковым и (3) не «объемлет» его, т. е. не содержит его в себе, так как универсум по определению объемлет собой все без исключения. Но этими тремя моментами: (1) быть частью целого, (2) быть тождественным целому и (3) включать в себя это целое в качестве части, – в принципе исчерпываются возможности метафизической локализации. Отрицание всех этих возможностей означает не что иное, как отрицание метафизической локализации как таковой. Это как раз и подводит нас к выводу о том, что первое единое не существует *никоим образом*. Далее.

К первому Единому неприменимы также и никакие временн*ы*е характеристики. Первого Единого нет нигде и во временно́м смысле. О нем нельзя сказать, что оно *было*, *есть* или *будет*. Здесь опять-таки речь должна идти не только об эмпирическом, или физическом, времени, но прежде всего о времени *метафизическом*.

> Сразу замечу, что из сказанного уже должно быть ясно по крайней мере то, что первое Единое – это вовсе не тот, кого поздний Шеллинг обозначает как «тот, кто будет», субъект «будущего» бытия, «Будущий» (*der, der sein wird*). Шел-

линг, пожалуй, мог бы попытаться возразить мне следующим образом. «В качестве «Того, Кто будет» абсолютный дух полагает себя тогда, когда он усматривает в себе возможность своего будущего бытия и тем самым ставит себя в определенное соотношение с этим бытием. Сам же по себе он свободен от такого соотношения и потому не может рассматриваться даже как «Тот, Кто будет». Разве в этом смысле он не равносилен первому Единому?» – «Нет, не равносилен, – ответил бы я, – ибо, во-первых, твой абсолютный дух в первой позиции сам полностью погружен в свое «вечное» бытие и потому всегда уже «непредмыслимым образом» есть. Поэтому он на самом деле даже не способен стать «Тем, Тем, кто будет» в подлинном, всеобъемлющем смысле. Он всегда уже есть Сущий, а не Тот, Кто *может* быть и, если захочет, *будет* Сущим. Во-вторых, твоя первая позиция, как я показал прежде, с полаганием второй позиции в определенном смысле уходит в «метафизическое прошлое», чего, разумеется, никак нельзя утверждать о позиции, занимаемой первым Единым». <

У Прокла есть намеки на то, что метафизическое время выражает *иерархию* метафизических реалий. Например, тот, кто *старше*, тот *сильнее*, или *лучше*, или располагается *ближе* к первому Единому, чем тот, кто *моложе*. Быть старше чего-либо или кого-либо значит «идти» *впереди* него, т. е. быть *перед* ним в иерархической шкале *бытия*. Более того, не получается ли в конечном счете так, что Единое первой гипотезы «старше» бытия как такового?

> В этом смысле тот, кто будет, это тот, кто находится *перед* своим бытием, метафизически предшествует своему бытию. *Тот, кто будет, станет старше своего бытия – в том случае, если это бытие возникнет*. И тогда тот, кем будет тот, кто будет, окажется *младше* того, кто будет. В «философии откровения» Шеллинга это происходит, например, в том случае, если первая метафизическая позиция уходит

«метафизическое прошлое».[83] Однако, может быть, о первом Едином нельзя даже сказать того, что оно старше Единого сущего, ибо оно, первое Единое, вне метафизического времени? Точнее, пожалуй, было бы утверждение о том, что первое Единое вне онтологического времени (также не путать с временем физическим). Вне метафизического времени – только абсолютная Самость. <

В более общем виде следовало бы сказать следующее. Все то, что метафизически предшествует некоторому *X*, будучи, например, его причиной (причина эта не обязательно должна предшествовать этому *X* в *физическом* времени), – «старше» этого *X*. Если обсуждаемое Единое мы назовем *первым* Единым, то в таком случае мы признаем его находящимся в метафизическом времени. Если же мы скажем, что оно вообще не находится *нигде*, т. е. не только в метафизическом пространстве, но и в метафизическом времени, то это будет означать, что мы уже смотрим *сквозь* первое Единое на отрешенным от единства образом присутствующую в нем и тем самым созидающую его единство абсолютную Самость. Абсолютное Единое поэтому «не существует» еще и в том смысле, что оно как таковое представляет собой лишь облик абсолютной Самости. Это – еще один из способов его небытия.

Сказанное помимо прочего подтверждает и тезис о том, что мы не имеем права мыслить абсолютное Единое в качестве *причины* чего бы то ни было. Что это значит? Причина во всяком случае метафизически *первична* по отношению к тому, причиной чего она является. Стоящая за абсолютным Единым Самость трансцендентна по отношению к метафизическому пространству и метафизическому времени. Однако силу этой Самости неоплатоники приписывают Единому

---

[83] См. об этом: *Кричевский А.* Абсолютный дух сквозь лики триединства… С. 107, 118, 120, 168.

первой гипотезы как таковому. Тем самым оказывается, что для них абсолютная Самость и Единое первой гипотезы – это одно и то же. Поэтому у них получается так, что именно оно не занимает какого-либо места в ряду причин. В таком случае его даже нельзя будет назвать первой причиной. К нему в этом смысле не подойдет и название «первого» Единого, коль скоро оно должно мыслиться как не вовлеченное в иерархическую структуру универсума. Ясно во всяком случае, что его нельзя понимать как причину некого ряда, которая сама принадлежала бы этому ряду. Само оно – вне ряда всех метафизических реалий, происходящих от него. Некорректным в конечном счете было бы и назвать его причиной свободной: хотя бы потому, что абсолютное Единое мы должны осмыслить не как причину, пусть даже и свободную, а как Того, Кто *может стать* таковой причиной. Более того, в аспекте самосоотнесенности искомая реальность – это Тот, Кто прежде всего *может* быть причиной *самого себя* и только поэтому также и причиной всего остального. Трудность, однако, состоит в том, что эту самосоотнесенность надо осмыслить так, чтобы Единое опять-таки не оказывалось здесь «многим», подобным фрактальному триединству форм шеллинговского абсолютного духа, удерживающему его в плену онтологического измерения.

3. К вопросу о переходе от первого Единого к тому, что метафизически следует за ним

Самодостаточное в смысловом отношении понятие абсолюта по определению не может содержать в себе какого бы то ни было указания на необходимость такого перехода. Более того, оно и не должно его содержать. Ведь такое указание подразумевало бы некую логико-метафизическую соотнесенность абсолюта с чем-то

иным. Но мы должны мыслить его как свободного, и притом не только от соотнесенности с иным, но и вообще от соотнесенности с чем бы то ни было, в том числе и… с самим собой. Как раз поэтому и в Платоновом «Пармениде» смысловой переход от первой гипотезы ко второй фактически отсутствует. И это не недостаток изложения, а его достоинство, ибо тем самым, как мне представляется, Платон как раз символически и указывает на действительное положение дел. В этой же связи обратим внимание и на следующее.

Что представляет собой в контексте комментария Прокла к «Пармениду» реальность, *«непосредственно примыкающая»* к абсолютному единому? Ее можно было бы назвать также *«точкой перехода»* от первого Единого к тому, что метафизически следует за ним. Нет ли в понятии такого непосредственно примыкающего каких-либо – хотя бы неявных – указаний на то, каким именно образом мог бы совершаться этот переход? Здесь, на мой взгляд, могли бы быть интересны следующие моменты.

О том, что к абсолютному Единому Единое сущее, казалось бы, «примыкает непосредственно», говорится в том фрагменте комментария Прокла, где он объясняет те дидактические мотивы, которые, возможно, побудили Платона начать последовательность апофатических суждений об абсолютном Едином не с предиката «есть», а с предиката «многое». В настоящий момент нас интересуют не сами эти мотивы, а то, что здесь обозначены два возможных направления изложения: первое, идущее сверху вниз, начинало бы с утверждения «Единое есть» и тем самым с того, что «непосредственно примыкает» к абсолютному Единому, а второе, идущее снизу вверх, как раз поднималось бы к вершине бытийных реалий, т. е. к Единому сущему, *непосредствен-*

но упираясь в вопрос о допустимости применения к абсолютному Единому предиката «есть».

«Почему <Платон> начал свои отрицания не с предиката “есть”, а с предиката “многое”? Ведь тогда он пошел бы по прямому пути: от чина, непосредственно примыкающего к единому, до низшего, и не стал бы поступать обратным образом, переходя от низшего чина сущих к высшему» (см. 1241.16–20; *Лукомский*, с. 658, ср. *Zekl*, S. 674).

Заметим, что путь от Единого сущего, ведущий *вниз*, был бы бессмыслен, ибо здесь с самого начала и до самого конца изложения вне поля зрения оставалась бы главная задача: осмыслить абсолютное Единое. Второй путь в этом смысле более перспективен, ибо он приводит умозрение к той вершине бытия, которая «непосредственно примыкает» к абсолютному Единому. Первый же путь был бы оправдан лишь в том случае, если бы он начинался по крайней мере с абсолютного Единого. В таком случае он мог бы претендовать на роль своего рода «позитивной философии», которая ставит перед собой задачу начать с «самого главного».

> Философию такого рода пытался, как мы знаем, построить поздний Шеллинг, хотя его попытка фактически оказалась как раз таким движением вниз, которое начиналось всего лишь с аффирмативного бытия абсолютного духа, коему в обсуждаемом контексте соответствует не абсолютное Единое, а Единое сущее. Поэтому если бы не известные «программные» заявления Шеллинга о необходимости для умозрения принять во внимание свободу безусловно абсолютного духа по отношению к собственному триединому бытию и тем самым обозначить подлинное начало метафизического нисхождения, то все описанное Шеллингом движение как «сверху вниз», так и «снизу вверх» также оказалось бы лишенным окончательного смысла. <

Однако кроме этого мы имеем у Прокла и следующее высказывание.

«Согласно Платону, вслед за единым располагаются два начала сущих: предел и беспредельное» (806.28–33; *Лукомский*, с. 185).

Как таковые эти два начала, по-видимому, не принадлежат онтологическому измерению, ибо они располагаются хотя и *после* абсолютного Единого, но *перед* Единым сущим. Далее.

«…Первое <единое> не просто обособлено от свойств, обладание которыми в применении к нему отрицается (и потому ни одно такое свойство не может образовать с ним общности), напротив, все свойства появляются от него. Поэтому неверен вывод, что наподобие того, как белизна не порождает линии и сама не рождается от нее, и следующее за единым не рождается от него – ведь лишь благодаря единому оно обретает ипостась» (1074.39–1075.1; *Лукомский*, с. 478).

Здесь мы имеем всего лишь указание на то, что наличное бытие всего того, что следует за Единым, обусловлено этим Единым. Это, разумеется, относится и к тому, что следует за первым Единым непосредственно, т. е. непосредственно примыкает к нему «снизу».

«…Многое как иное является многим и, разумеется, во всех отношениях другим единому, но при этом оно не окажется ему иным в собственном смысле этого слова. Действительно, сам <Платон> только что упомянул, что иное есть иное иному. Стало быть, если бы речь шла о том, что другое также оказывается иным единому, то в этом случае отнюдь не имелось бы в виду, что другое выходит за пределы единого при посредстве инаковости, ибо эта инаковость оказывается чем-то следующим за единым и промежуточным между единым и многим – лишь с ее помощью может возникнуть это многое» (1190.11–20; *Лукомский*, с. 602).

От абсолютного Единого «иное» не может происходить при посредстве инаковости. Что следует понимать под этим «иным»? Может быть, единое сущее? А может быть, саму инаковость, или, что то же самое, само иное как таковое? Во всяком случае мы получаем здесь по крайней мере апофатическое определение обсуждаемой точки перехода: результат этого перехода не обусловлен «инаковостью» хотя бы потому, что сама инаковость входит в состав этого результата. *Инаковость как таковая располагается после абсолютного Единого и перед Единым сущим.* Можем ли мы утверждать, что именно инаковость непосредственно примыкает к абсолютному единому и что, таким образом, абсолютное Единое полагает Единое сущее при посредстве инаковости? И что бы это могло значить? Чья же это инаковость и по отношению к чему она имеет силу? Может быть, это инаковость абсолютного Единого по отношению к Единому сущему? А может быть, это инаковость Единого сущего по отношению к абсолютному Единому?

Л. Ю. Лукомский указывает на то, что здесь мы вместе с Проклом сталкиваемся с проблемой «описания статуса "невзаимной инаковости" между единым и всеми его "потомками"» (там же, с. 831). «Трансцендентность единого не должна расцениваться как его "отличие" или "инаковость", так как всегда последняя подразумевает некоторую соотнесенность предмета, которому она свойственна, с другим. В случае же единого все, что мы имеем,– это его «невыразимое превосходство», которое не подразумевает каких-либо его отношений с тем, что следует за ним. Что же касается следующего за единым, то оно действительно "опустилось на уровень ниже", но его нисхождение не обязательно подразумевает инаковость» (там же).

Абсолютное Единое, само не будучи иным по отношению к последующему Единому сущему, тем не менее полагает это последнее именно при посредстве

инаковости. Таким образом, инаковость – это как бы инструмент, с помощью которого первое единое может полагать все последующее.

> Похожую функцию выполняет «инаковость» и в контексте «позитивной философии» Шеллинга. И в самом деле, шеллинговский абсолютный дух должен быть постигнут как Тот, Кто может *быть*, а значит, *может стать иным*, а именно – иным по отношению к себе как тому, кто по отношению к своему возможному бытию выступает как Ничто. Возможность этой «инаковости» не является изначальной данностью. Она, как уже было сказано, полагается абсолютным духом в акте ее созидающего усмотрения. <

В целом можно констатировать следующее. Поиски некой метафизической реальности, которая примыкала бы к абсолютному Единому непосредственно и тем самым могла бы служить опосредующим звеном между ним и Единым сущим, в любом случае не могут решить главной проблемы, а именно – проблемы *перехода от абсолютного Единого к тому, что следует за ним*, независимо от того, что именно мы понимали бы под этим последующим, а точнее – перехода ко всему последующему без исключения. Дело в том, что все равно остается нерешенным вопрос о том, каким образом мы можем мыслить *переход от абсолютного Единого к тому, что следует за ним* ***непосредственно***. Этот вопрос будет оставаться нерешенным и даже не затронутым, если мы ограничимся здесь лишь тем, что будем пытаться втиснуть между абсолютным Единым и последующим все новые и новые опосредующие звенья, будь то «предел» и «беспредельное», «инаковость» или «генады». Можно было бы сказать и иначе. Непосредственно к абсолютному Единому «примыкает» вся интегральная совокупность того, что следует за ним. Никакие опосредующие звенья в принципе не могут объяснить нам перехода от абсолютного Единого к не-

кой следующей за ним реальности, ибо любое опосредующее звено заведомо будет уже принадлежать той самой актуально бесконечной совокупности последствий, переход к которой мы как раз и хотим понять. «Зияющая пропасть» между абсолютным Единым и всем тем, что следует за ним, остается, таким образом, в полной неприкосновенности.

В связи с этим возникает вопрос и о том, каким образом мы могли бы мыслить абсолютное Единое в качестве *причины* «всего того, что следует за ним». Прокл, говоря об абсолютном Едином как о *причине* всего и называя его «первой причиной», указывает, однако, на то, что эта причина не располагается «нигде в самом исконном и простом смысле этого слова» (1135.6–7), т. е. ее нет «нигде вообще» (1135.40). Мы уже знаем, что абсолютное Единое *как таковое* выше бытия. Теперь же речь идет о том, что абсолютное Единое *в качестве причины всего* опять-таки все еще выше бытия. Это такая причина *всего*, которой самой *нет*. Абсолютное Единое не занимает в онтологическом измерении универсума никакого метафизического места и именно поэтому *может полагать себя* в качестве причины этого измерения. Далее. Можем ли мы утверждать, что абсолютное Единое, в контексте неоплатонической генологии не имеющее причины более высокой, чем оно само, при этом должно быть понято как *причина самого себя*? Нет. Но почему же? Ведь понятие *causa sui* применительно к абсолюту давно уже стало для метафизики чем-то чуть ли не само собой разумеющимся. Однако мы уже знаем о том, что, как хорошо показал поздний Шеллинг, понятие самопричинения может оказаться для понятия абсолюта разрушительным, а именно в том случае, если речь идет о самопричинении необходимом, а не свободном. Достаточно вспомнить уничтожающую критику Шеллингом спинозовского понятия субстанции. Более того, *об абсолютном Едином вообще нельзя говорить*

просто как о причине. Дело вот в чем. Для более адекватного осмысления проблемы прежде всего вслед за Шеллингом опять-таки введем в наш контекст термины воли и воления. Тогда мы – в духе позднего Шеллинга – сможем сформулировать следующее. *Если* абсолютное Единое *волит* себя в качестве причины, то тогда оно и в самом деле полагает себя в качестве таковой, причем полагает *свободно*. Прежде всего оно не *есть* эта причина, а – то, что *может* быть ею. *Априорно* мы в принципе не можем знать, совершило ли Единое такой акт или нет. Более того, абсолютность его можествования состоит в том, что можествование это *не утрачивается* даже в самом *акте* полагания Единым себя в качестве причины всего. Далее. Абсолютное Единое остается тем, что *может* совершить этот акт даже в том случае, если оно его действительно совершает. Что бы это могло значить?

► Здесь мы приходим к одному утверждению, которое может показаться до бессмыслицы парадоксальным. А именно, мы будем утверждать, что даже в самом *свершившемся* акте можествование сохраняется, а значит, абсолютное Единое и здесь сохраняет себя в качестве того, что *может* совершить, а значит, *может и не совершать* его. Раньше я уже писал о том, что о шеллинговском «могущем быть» следовало бы сказать, что оно (1) может быть, (2) может не быть и при этом (3) действительно реализует обе эти взаимоисключающие возможности сразу.[84] Теперь я бы добавил, что оно прежде всего не «действительно реализует», но опять-таки *может* реализовать эти две возможности сразу, т. е., во-первых, оно, разумеется, не просто банальным образом *может* быть и *может* не быть (как известно, бывает так, что противоположности, которые не могут сосуществовать в действительности, вполне могут со-

[84] Кричевский А. В. Образ абсолюта… С. 30.

существовать в возможности), т. е. может быть *или* не быть, во-вторых, оно даже не просто парадоксальным образом есть *и* не есть *сразу*, но, в-третьих, оно именно *может* быть и не быть сразу, т. е. *может сразу реализовать и свое бытие, и свое небытие*. В обсуждаемом контексте этот парадокс разрешается через усмотрение того, что *если* абсолютное Единое полагает себя в качестве Единого сущего, то оно отнюдь не утрачивает своего изначального сверхбытийственного единства. То же следует отнести и к можествованию более высокого метафизического уровня: *абсолютный Субъект можествования может положить себя в качестве внебытийственного Единого самого по себе, может не делать этого и может реализовать обе эти возможности сразу*. Это как раз и будет значить, что полагая себя в качестве внебытийственного Единого, абсолютный Субъект можествования не утрачивает своей метафизической дистанции по отношению к самому этому единству. И наконец, указанную фигуру мышления об абсолютном субъекте можествования следует употребить для осмысления его возможных действий (актов) абсолютно *любого* (в аспекте актуальной бесконечности) метафизического уровня. Только в таком случае его можествование можно будет «зафиксировать» в его актуальной бесконечности, а его самого – в его действительной абсолютности. ◄

Абсолютная *воля* не утрачивает себя в качестве воли ни в каком случае, – даже в самом акте *воления*. Уже хотя бы поэтому неверно, что абсолютное Единое *есть* причина чего бы то ни было. Более того, причиняющее действие абсолютного Единого, если Оно его совершает, исходит не из сферы бытия, а из надбытийственного измерения. Абсолютное Единое не может быть мыслимо как то, что оказывается причиной в силу своего *бытия*, именно потому, что само оно стоит над бытием. Кроме того, если бы оно было причиной чего-либо в силу

своего *бытия*, то тогда получилось бы, что оно *вынуждено* быть этой причиной. Поэтому оно – не есть, а *может*, причем может не *быть*, а *отрешенным от бытия образом утверждать себя* в качестве причины всего. В этом, собственно, и должна была бы состоять актуальная бесконечности его можествования. Сказанное означает также и то, что *действие причинения не должно мыслиться как вытекающее с необходимостью даже из отрешенного от бытия единства абсолютного Единого*. Актуально бесконечное можествование не утрачивается не только в *бытии* причиной, которое имеет место в том случае, если это бытие действительно полагается Единым: оно не утрачивается и в акте внебытийственного самополагания абсолютного Единого, т. е. в акте само-единения, коим полагается абсолютное Единое как таковое. Здесь, однако, выходя за пределы неоплатонического контекста, следует заметить, что Субъектом такого можествования не может считаться даже абсолютное Единое. Но вернемся к Проклу.

Итак, допустим, что можно в духе Прокла сказать: «Если Единое есть, то тогда оно есть необходимая причина всего». В таком случае надо будет помнить о том, что речь здесь может идти лишь о Едином *сущем*, т. е. не об абсолютном Едином, обсуждаемом в первой гипотезе, а о Едином второй гипотезы. При этом под «всем» на самом деле придется подразумевать всего лишь все то, что в иерархии *бытия* располагается ниже сущего Единого. Отличие этого тезиса от установки позднего Шеллинга будет состоять прежде всего в том, что шеллинговское аффирмативное бытие абсолютного духа, тождественное сущему Единому неоплатоников, вовсе не является *необходимой* причиной всего нижестоящего. Напротив, как мы знаем, это бытие устроено, по Шеллингу, так, что абсолютный дух может воздержаться от полагания себя в качестве таковой причины. Далее. Для неоплатоников только Единое

первой гипотезы может мыслиться как абсолютная причина «всего», т. е. опять-таки всего того, что следует за ним и располагается «ниже» его в иерархии метафизического *универсума*. Абсолютность этой причины, однако, должна состоять в следующем. Во-первых, когда мы говорим, что само по себе Единое – это причина «всего», то это не значит ни того, что оно таково в силу своего *бытия*, ибо оно выше бытия, ни того, что оно таково в силу своего сверхбытийственного *единства*, ибо иначе получалось бы, что единство Единого необходимым образом метафизически имплицирует все то, что следует за ним. Тогда абсолютное Единое не могло бы оставаться в себе самим собой, не генерируя при этом Единого второй гипотезы и т. д. Не следует ли нам здесь предположить, что Единое сущее *есть* лишь в том случае, если такова *свободная* воля абсолютного Единого? То же самое следовало бы отнести и к самому отрешенному от бытия *единству* абсолютного Единого. Это значило бы, что абсолютное Единое во всяком случае не должно мыслиться как *необходимая* причина чего бы то ни было, в том числе и самого своего надбытийственного единства. Более того, априорно мы не можем даже утверждать, что оно отрешенным от бытия образом полагает себя в качестве таковой свободной причины, ибо прежде всего оно – то, что не делает, а *может* сделать это. При этом сила его можествования и в этом смысле *сила его небытия* состоит в том, что оно не утрачивается и в самом акте свободного причинения. Иначе это причинение не было бы свободным. Кроме того, здесь мы не должны забывать и о том, что в нашем контексте мы не можем считать эту силу принадлежащей даже самому абсолютному Единому как таковому, ибо она исходит от Того, Кто должен мыслиться как отрешенный от метафизического универсума как такового. Только в этом случае

смысловая полифония умозрительной медитации об абсолютном Едином становится завершенной.

> Весьма показательную в означенном контексте фигуру мышления, которая по крайней мере отрицательным образом может «оттенить» интересующую нас проблему, описывает известный немецкий эксперт в области неоплатонизма В. Байервальтес, говоря об ученике Плотина Порфирии. Он пишет следующее.

«Хотя Порфирий и понимает Бога [den Gott], или Единое, как "Небытие", располагающееся "перед" или "над" бытием…, как "до-сущее" [vor-seiend] ('prousion') и "не-сущее" ('anusion'), однако в другом аспекте он вместе с тем предстает у него как чистый акт [Wirksamkeit], или деятельность, которая есть само бытие… Основная мысль аристотелевской тео-логики [Theologik], состоящая в том, что Бог [der Gott] как Первое Бытие, или неподвижный перводвигатель, есть чистая действительность, мыслящее себя мышление, соединилась здесь с понятием о божественном Едином, образовав новую концепцию Бога. В этом Порфирий отличается как от Плотина, так и от позднейшего неоплатонизма. Однако именно эта фигура мышления представляет собой шаг навстречу христианской теологии, которая едва ли могла представить себе Бога как нечто безотносительное и потому в себе самом надбытийное и возвышающееся над мышлением и, напротив, считала необходимым постичь его как мыслящее тринитарное соотношение».[85]

При этом само абсолютное небытие первого Единого, которое по основному замыслу неоплатоников возвышается над всяким бытием и предшествует ему,

---

85 *Beierwaltes W.* Denken des Einen: Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte. Frankfurt a. Main: Klostermann, 1985. S. 198. См. также *Beierwaltes W.* Identität und Differenz. Frankfurt, 1980. S. 61 f.

опять-таки, как полагает Байервальтес, представлено здесь как *бытие*. Категория бытия здесь снова оказывается всеобъемлющей, т. е. заполняющей весь метафизический универсум, в котором тем самым надбытийственное измерение исчезает, и получает двойной смысл. Во-первых, это абсолютное бытие самого по себе Единого, его пред-существование, или бытие перед сущим, или «определенным», Единым. Во-вторых, именно это сверхбытие вместе с тем мыслится как основа и конституирующее начало бытия Сущего.[86] Далее. «Связь Единого с бытием посредством причастности ему конституирует… вторую “форму бытия” Единого, или Единое сущее», причем первой «формой бытия» Единого оказывается его собственное *бытие* как «чистого» Единого, т. е. Единого не второй, а именно первой гипотезы.[87] «Бытие сущего Единого, таким образом, будучи производным, отличается от чистого, или абсолютного, бытия чистого Единого», – говорит Байервальтес, описывая указанную концепцию. При этом «абсолютное бытие божественного Единого» выступает в качестве «объемлющего», или «универсального», основания, фундирующего также и «специфически определенное» Сущее, т. е. Единое второй гипотезы.[88]

Здесь, как полагает Байервальтес, мы имеем перед собой попытку «приблизить» друг к другу первую и вторую гипотезы.[89] Это «сближение», однако, оборачивается следующим. Аристотелевская абсолютизация тождества «первого» бытия и мышления о мышлении неоплатоников категорически не устраивала. В нашем контексте, как было показано, это тождество имеет место на уровне сущего Единого и потому не может

[86] *Beierwaltes W*. Denken des Einen… S. 199.
[87] Ibid.
[88] См. *Beierwaltes W*. Denken des Einen… S. 201.
[89] Ibid. S. 200.

являться вершиной метафизики. Прокл во всяком случае самым недвусмысленным образом ставит свободное от каких-либо метафизических соотношений Единое выше этого тождества, а тем самым – выше бытия как такового. Однако описываемая здесь Байервальтесом фигура мышления фактически «сближает» Единое первой гипотезы с Единым второй гипотезы таким образом, что первое фактически утрачивается, оказываясь поглощенным вторым. При этом проблема перехода от абсолютного Единого к Единому сущему попросту отпадает, ибо первое вытесняется из поля зрения. Тем самым означенное движение навстречу христианскому стремлению к «сущему и мыслящему Богу» фактически приводит к потере центральной интуиции неоплатонизма. В результате единство абсолютного Единого отождествляется с абсолютным бытием, абсолютное «для-себя» самого по себе Единого деградирует до уровня аффирмативного «для-себя-*бытия*», а бытие в силовом поле абсолютного единства, отрешенного от бытия, оборачивается «причастностью» аффирмативному бытию. На этом уровне интересующие нас вопросы, разумеется, не могут быть не только решены, но и даже поставлены. <

4. О различии Единого первой гипотезы и Единого второй гипотезы

Некоторые проблемные моменты, связанные с попыткой осмыслить «соотношение» самого по себе Единого и Единого сущего, я попробую теперь представить в виде разговора трех собеседников, которых условно назову *Неоплатоником* (представитель учения об абсолютном Едином, стоящем над бытием), *Гегельянцем* (сторонник учения об абсолютном духе как осознающем себя актуально бесконечном

бытии) и *Шеллингианцем* (защитник учения о Субъекте актуально бесконечного можествования).

Неоплатоник. На самом деле никакого *соотношения* абсолютного Единого и Единого сущего нет. Абсолютное Единое – это не сторона соотношения хотя бы потому, что оно не существует. Оно – вне бытия и уже тем самым свободно от какого бы то ни было соотношения. Вместе с тем Единое сущее всецело конституируется своим внутренним соотношением с абсолютным Единым. Это, таким образом, не соотношение, а *абсолютно невзаимное отношение* сущего Единого к Единому абсолютному.

Гегельянец. Согласно Проклу, то Единое, которое во второй метафизической позиции, описываемой второй гипотезой, *существует*, не есть абсолютное Единое первой позиции, описываемой в первой гипотезе. Не получается ли так, что речь идет не об одном и том же, а о двух разных Единых, причем Единое сущее имеет более низкий метафизический статус, чем первое Единое? Как раз поэтому здесь все же придется говорить и о соотношении этих двух различных метафизических реальностей.

Неоплатоник. Нет, речь все же идет не о двух, а об одном Едином, причем остается верным то, что Единое как сущее находится на более низком метафизическом уровне, чем абсолютное Единое.

Гегельянец. Но не выглядит ли в таком случае дело так, что абсолютное Единое *не может*, не утратив себя в качестве такового, положить именно *себя* же само в качестве сущего? Иначе говоря, как раз себя как такового, т. е. в своем абсолютном единстве, оно в бытии воплотить и не может.

Неоплатоник. Само по себе Единое не существует никоим образом. Но это не недостаток его, а преимущество. Оно не нуждается в бытии. Для него в принципе безразлично, быть или не быть. Как раз в силу

этого логико-метафизического безразличия бытие не может заставить абсолютное Единое покинуть свою надбытийственную позицию.

Шеллингианец. Не это ли как раз и следует считать условием возможности свободного отношения абсолютного Единого к бытию?

Неоплатоник. Совершенно верно, но только с той уже высказанной мною оговоркой, что абсолютное Единое как таковое вообще не должно мыслиться как сторона соотношения с бытием. Далее. Бытие как таковое не обладает абсолютным метафизическим статусом.

Гегельянец. Как же так? Значит, актуально бесконечное бытие абсолютного духа все еще не абсолютно?

Неоплатоник. Оно абсолютно в рамках *онтологического* измерения, которым, однако, метафизический универсум не исчерпывается. Абсолютное единство выше бытия. Поэтому «требовать» от абсолютного Единого, чтобы оно именно *в бытии* оставалось абсолютным Единым, было бы просто бессмысленно. Акт полагания абсолютным Единым себя в бытии есть акт метафизического нисхождения, а именно – нисхождения в бытие.

Гегельянец. Но ведь это нисхождение, мыслимое без возвращения к себе, как раз и оказывается деградацией, утратой абсолютным Единым самого себя в бытии.

Неоплатоник. Не забывай о том, что Единого сущего не может быть без Единого, стоящего над бытием.

Гегельянец. Очень хорошо! В таком случае тезис о деградации абсолютного Единого до уровня Единого сущего разрушает и всю твою генологию.

Неоплатоник. Все дело как раз в том, что такой деградации не происходит. Ведь важно помнить о том, что это такое «нисхождение», при котором наивысшее *не покидает самого себя.* Такое полагание бытия и собственное нисхождение в него абсолютного Единого можно было бы представить как совершаемый им

надбытийственный акт «излучения» бытия как такового и, соответственно, сущего единства.

Гегельянец. А может быть, здесь все же должна иметь место ситуация, аналогичная той, которую описывал Гегель, говоря о том, что абсолютная идея, погружаясь в свое вне-себя-бытие, пронизывает его *полностью*, именно тем самым утверждаясь в качестве абсолютного духа? Не следует ли и в данном случае сказать, что абсолютное Единое, полностью утвердившее себя в бытии, совпадает в нем с самим собой как абсолютным Единым? В результате этого совпадения абсолютного Единого с самим собой в бытии мы получим именно ту реальность, которую я и называю абсолютным духом!

Неоплатоник. Это ложный путь. Ты пытаешься применить диалектическую схему, описывающую воплощение абсолютной идеи в ее *инобытии*, для осмысления воплощения Единого в *бытии* как таковом. Дело в том, что, как уже было показано в этой книге, описанная Гегелем диалектика абсолютного духа есть диалектика аффирмативного бытия как такового. Это всего лишь диалектика сущего Единого. В нашем же случае речь идет об абсолютном Едином, возвышающемся над Единым сущим как таковым. Воплощение в инобытии и возврат к началу – это круг аффирмативного бытия-самосознания, замыкающийся в рамках онтологического измерения и не могущий захватить вершину абсолютного Единого. Абсолютный же дух сам по себе не может подняться на уровень абсолютного Единого, а значит, он не может и увидеть ни абсолютного Единого, ни даже себя самого как такового. Тот, Кто может видеть абсолютного духа, это абсолютный Единый, стоящий над ним.

Шеллингианец. Верно! При этом абсолютного Единого, в свою очередь, может видеть лишь абсолютное Ничто.

Гегельянец. Как же так? Ведь абсолютный дух есть абсолютная идея, полностью познавшая себя в инобытии и тем самым вернувшаяся к себе! Именно он поэтому и есть Тот, Кто полностью познает самого себя, а тем самым – познает *все*.

Неоплатоник. Вот именно – *идея*! Вот именно – в *инобытии*! Уже из одного этого понятно, что твой абсолютный дух способен познать отнюдь не все. На самом деле он не может до конца осознать даже свое собственное бытие.

Гегельянец. Это еще почему?

Неоплатоник. Да потому, что познать себя в *инобытии*, или, если угодно, через преодоление инобытия, это еще не значит познать свое *бытие* как таковое. Инобытие есть противоположность бытию лишь в рамках онтологического измерения, а значит, в рамках абсолютного бытия. Инобытие в принципе не может обеспечить необходимую для осознания абсолютного бытия дистанцию по отношению к нему. Далее. В нашем случае речь идет не об инобытии, а о бытии как таковом и его отношении к стоящему над ним абсолютному Единому. Бытие же как таковое отнюдь не выступает по отношению к абсолютному Единому в роли инобытия, т. е. некоторого бытия, которое по отношению к *бытию* абсолютного Единого было бы иным. В нашем случае речь идет о переходе от абсолютного небытия к бытию как таковому. Гегель, судя по всему, был лишен интуиции абсолютного небытия. Мы ведь знаем, например, что даже то небытие, о котором он говорит в начале изложения своей системы, представляет собой для него абсолютно изначальное тождество *бытия* и *ничто*. Именно с этим тожеством в конечном счете совпадает и результат гегелевской системы, а именно: «абсолютный дух». Гегелевская система понятий в принципе не позволяет видеть абсолютное Ничто, трансцендентное бытию как таковому.

Поэтому-то речь у Гегеля идет не о небытии как таковом, а об инобытии. Инобытие – это снятый момент абсолютного духа, без которого, однако, абсолютный дух обойтись не может. Он вообще целиком пронизан бытием и сам есть бытие, а именно – бытие аффирмативное. Его моменты – в-себе-*бытие*, вне-себя-*бытие* и для-себя-*бытие* – полностью принадлежат онтологическому измерению. Кроме того, твой абсолютный дух по сути дела так и остается всего лишь самосознанием «абсолютной» идеи, а отнюдь не есть даже свое собственное самосознание как абсолютного духа. Ведь завершенный круг аффирмативного самосознания-бытия сам по себе, «в целом» себя увидеть не может. Он может быть «видимым» только с высоты абсолютного Единого и только для него. Абсолютное Единое, полагая бытие и себя в нем, если угодно, «испускает дух», причем именно дух абсолютный, т. е. такой луч бытия, который в силу своей актуальной бесконечности оказывается замкнутым в аффирмативный круг той реальности, которую ты называешь абсолютным духом, причем круг этот не затрагивает самого абсолютного Единого как такового. Абсолютный дух – это мыльный пузырь актуально бесконечного бытия, выдуваемый абсолютным Единым из пустоты небытия.

Гегельянец. Я все же продолжаю настаивать на том, что твое абсолютное Единое не может адекватным образом воплотить себя в бытии. Это значит, что полагая себя в качестве Сущего, «абсолютное» Единое неизбежно деградирует и перестает быть собой. И тогда выходит, что аффирмативное бытие абсолютного духа вообще *некому* видеть. Но тогда нет и абсолютного духа, ибо абсолютный дух – это во всяком случае полностью осознанное актуально бесконечное бытие. Если нет субъекта, осознающего это бытие, то нет и самого этого бытия. Но тогда получается, что вообще ничего нет.

Неоплатоник. Дело обстоит иначе. Верно, разумеется, что Единое сущее не может существовать без абсолютного Единого и что описанная тобой «деградация» первого непосредственно означала бы и отрицание Единого сущего. Однако абсолютное Единое не перестает *быть* собой хотя бы потому, что оно и так *не есть*.

Гегельянец. Хорошо, но не значит ли это, что абсолютное Единое, полагая себя в качестве Единого сущего, утрачивает свое *единство* и тем самым с ним случается худшее: хотя о нем и нельзя сказать, что оно перестает *быть*, но все же разве не верно то, что оно здесь как бы зачеркивает само себя?

Неоплатоник. Это опять-таки невозможно, ибо без сверхбытийственного единства самого по себе Единого нет и не может быть бытия Единого сущего. Поэтому *если* есть Единое сущее, то оно уже своим собственным бытием *указывает* нам «вверх» на стоящее над ним абсолютное Единое. Единство абсолютного Единого в случае полагания бытия сохраняется именно потому, что оно все равно остается замкнутым на уровне, располагающемся над бытием и само по себе в бытии не участвует. При этом в случае полагания Единого сущего *абсолютное Единое отрешенным от бытия образом присутствует в бытии Единого сущего*, благодаря чему это последнее только и может существовать. Как раз это обстоятельство и не позволяет нам говорить об абсолютном Едином и Едином сущем как о *двух* единых.

Шеллингианец. Вы обсуждаете некое абсолютно несимметричное, «невзаимное» отношение между абсолютным Единым и Единым сущим, выражающееся в полной метафизической *зависимости* Единого сущего от самого по себе Единого, *отрешенного* абсолютно от всего. В силу этой отрешенности первое Единое прежде всего *не есть* Единое сущее, но *может* им быть. Однако как быть с самим *единством* абсолютного Единого?

Неоплатоник. Тому, что мы называем абсолютным Единым, мы можем приписать единство опять-таки лишь апофатическим образом, т. е. указывая на то, что оно само по себе ускользает и от этого определения. Согласно Проклу, об абсолютном Едином в конечном счете нельзя даже сказать, что оно – единое.

Шеллингианец. Однако при этом тезис «Единое не является Единым» у Прокла фактически трактуется так: «Подлинное Единое (первая гипотеза) не есть единое сущее (вторая гипотеза)» (1242.34k; *Лукомский*, 660). Не утверждается ли здесь всего лишь то, что подлинное Единое не является тем единым, которое существует? Похоже, что здесь трансцендируется не само *единство* первого Единого, а опять-таки только его *бытие*: первое Единое – это не то единое, которое *есть*. Иначе говоря, здесь апофатически указывается на метафизическую дистанцию абсолюта по отношению к бытию, но не по отношению к отрешенному от бытия единству.

Неоплатоник. Если бы суть дела сводилась только к этому, то добавление к тезису «Подлинное Единое *не есть*» тезиса «Подлинное Единое не есть *Единое*» было бы *излишним*, ибо в последнем не утверждалось бы ничего сверх того, что уже утверждается в первом. Однако это добавление на самом деле имеет свой собственный, далеко не тривиальный смысл. Дело в том, что высказываемое здесь отрицание следует отнести не только к тому, что метафизически *ниже* первого Единого, т. е. не только *сущему* единому, но прежде всего к самому же первому Единому как таковому. Тогда этот тезис будет означать не просто отрицание *бытия* Единого, но трансцендирование самого его *единства*. Это как раз и значит, что к абсолюту как таковому в конечном счете неприменима не только категория бытия, но и категория единства.

Шеллингианец. Это очень важный момент, который указывает нам на необходимость постичь абсолют как

силу, стоящую не только над бытием, но и даже над от отрешенным от бытия единством. Субъект актуально бесконечного можествования, таким образом, это прежде всего не Тот, Кто *может* сотворить свое бытие, тождественное гегелевскому абсолютному духу, или Единому сущему, а Тот, Кто *может* утвердить себя в качестве отрешенного абсолютного Единого, стоящего над бытием.

Гегельянец. Так что же получается? Единый абсолют на самом деле не един?

Неоплатоник. Такой вывод для Прокла был бы абсурден.

Гегельянец. Но какой же смысл тогда должно иметь это отрицание единства Единого?

Шеллингианец. В духе позднего Шеллинга ответить на этот вопрос можно так. Единое *не просто* является Единым. Его единство не есть простая *данность*. «Единое не есть Единое». Это, разумеется, во-первых, значит, как мы знаем, что о Едином самом по себе нельзя утверждать, что оно есть, ибо его единство выше бытия. Но во-вторых, это должно значить, что даже освобожденный от слова «есть» тезис «Единое едино» все еще не схватывает окончательную суть дела. В этом смысле *неверно, что абсолют в окончательном смысле – это Единое*, даже если имеется в виду Единое первой гипотезы. Высказываемое в данном случае словом «неверно» отрицание будет уже апофатическим образом указывать на то, что выше самого этого единства как такового, а точнее, на Того, Кто свободен не только по отношению к бытию, но и по отношению к своему единству. Поскольку, однако, ни о чем более высоком, чем опять-таки подлинное Единое как таковое, в контексте рассуждений Прокла и помыслить нельзя, то получается видимость того, что свободой этой обладает именно оно же само, Единое. Но единство подлинного

Единого – это то, силой чего Единое конституируется в качестве самого себя, его единство – это само Единое. Единство Единого и само Единое – это одно и то же. Тем самым оказывается, что указанная свобода Единого есть «его» свобода по отношению к самому себе как таковому. Но верно ли, что это именно *его* свобода? Может ли именно Единое считаться субъектом, свободно полагающим свое единство? Иначе говоря, *не должно ли само единство подлинного Единого быть осмыслено как результат свободного полагания, субъектом которого следовало бы считать некий X, запредельный не только бытию, но и самому единству?* Если это так, то тогда искомый субъект абсолютный свободы – это абсолютное Ничто не только в смысле *небытия*, но и в смысле трансцендентности даже по отношению к тому последнему определению, которое у неоплатоников все еще остается закрепленным за абсолютом, а именно – по отношению к единству.

Неоплатоник. До прямого обсуждения этой экстремальной метафизической позиции (первое Единое как свободное не только от бытия сущим, но от *всего*, в том числе и от самого *себя*), пожалуй, и вправду возвышающейся над всем тем, о чем только можно помыслить, Прокл, похоже, не доходит. Однако выстраиваемый им контекст направляет наш умственный взор вот в какую сторону. Тезис «единое не есть» означает, во-первых, что единое не есть *сущее* (сущее единое), во-вторых, что единое не есть *единое*. Тезис о том, что единое *не есть* вообще, совпадает с первым тезисом. Чтобы лучше понять второй тезис, его следует осмыслить в свете еще одного высказанного Проклом утверждения, а именно – о том, что «если единое едино, оно не существует» (1242.1–2; *Лукомский,* 659).

> Тезис этот сформулирован в контексте размышлений о том, что Платон не начинает изложение

первой гипотезы именно с него лишь потому, что это не будет понятно неподготовленному слушателю. У Цекла это место выглядит так: „Wenn Eines (ist), dann ist dies Eine nicht“ (*Zekl*, S. 674). Слово «есть» здесь взято в скобки. В оригинале сказано так: εἰ ἕν, τὸ ἕν οὐκ ἔστιν (буквально: «если единое, то это единое не существует»). Смысл конъектуры Цекла состоит в следующем. Если Единое *есть*, то оно есть *сущее* Единое. Однако сущее Единое не есть подлинное Единое. Бытие Единого метафизически ниже подлинного Единого. Поэтому если Единое есть, то это не есть подлинное Единое. Конъектура Лукомского мне представляется более адекватной, ибо она указывает на ту же самую суть дела, но только не «снизу» (с позиции бытия, расположенного ниже единства), а сверху (с позиции единства, возвышающегося над бытием). Для подтверждения сказанного обратимся еще раз к первой гипотезе в формулировке Платона. Она начинается словами «если есть единое» (εἰ ἕν ἐστιν) («Парменид», 137 c.). Здесь, как мы видим, слово «есть» в качестве энклитики употреблено без ударения (ἐστιν). Так обычно бывает в тех случаях, когда глагол «быть» употребляется в качестве формальной связки, т. е. только для того, чтобы приписать субъекту некоторый предикат, причем без указания на *бытие* этого субъекта или предиката. Если бы таковое указание имелось в виду, то была бы употреблена ударная форма, как, например, в высказывании ὁ θεὸς ἔστιν («Бог *есть*, *существует*»). Таким образом, здесь отсутствует как указание на бытие, так и предикат, который можно было бы приписать субъекту с вынесением вопроса о бытии за скобки. Объяснить это можно как раз тем, что здесь мы имеем тезис, как бы замкнутый в круг: *здесь без утверждения о бытии утверждается единство Единого*. В этом смысл «урезанной» гипотетической формулировки Прокла: εἰ ἕν («если единое…»),

за которой сразу следует указание на то, что в таком случае оно не существует (οὐκ ἔστιν). Согласно Проклу, утверждение о единстве абсолюта не только не предполагает его бытия, но, напротив, заставляет нас отрицать это бытие. <

Итак, Единое поистине едино лишь в том случае, если оно выше бытия. Или: Единое едино лишь на том метафизическом уровне, где оно выше бытия. Для того, чтобы удерживать себя в качестве абсолютного Единого, оно должно удерживать себя над бытием. Метафизическая позиция, позволяющая Единому удерживать свое единство, апофатически может быть обозначена как «парение» над бытием. Единое, находясь в этой позиции, *никоим образом*, ни при каких обстоятельствах/условиях, ни под каким видом не есть, не существует. Конституирующее его единство – выше, лучше, «сильнее» бытия (см., напр., *Zekl*, S. 477). Сила этого единства заложена именно в этой позиции.

Шеллингианец. Спасибо и на этом. Однако похоже, что ты здесь все же пытаешься уйти от вопроса о свободе абсолюта по отношению к самому его сверхбытийственному единству. Что же касается его свободы по отношению к бытию, то нас не должно сбивать с толку то обстоятельство, что сам Прокл, по-видимому, склоняется к тому, что первое Единое – это все-таки не то же самое, что и *никоим образом* не сущее. Возможно, он на самом деле имеет в виду следующие два момента. *Во-первых,* под никоим образом не сущим следует, по Проклу, подразумевать не то, что *выше* всего сущего и бытия как такового, а то, что *ниже* всего этого. Это самое низшее не есть нечто, а значит, оно – *ничто*. Это такое ничто, к которому не применимы никакие предикаты вообще, в том числе, разумеется, и предикат «единое». Однако, *во-вторых*, о подлинном Едином мы все же говорим, что оно – единое. Неправильно было бы только

говорить о нем, что оно *есть* единое. Соглашаясь с первым тезисом, следует признать слабость второго хотя бы потому, что ведь и сам Прокл вслед за Платоном указывает на то, что для предмета нашей умозрительной медитации в конечном счете «не существует ни имени, ни слова» (1242.46k; *Лукомский*, с. 669). Это и есть не что иное, как указание на то, что *абсолют метафизически дистанцирован даже по отношению к единству как таковому*. Признание этой дистанцированности является важным шагом к осмыслению его свободы от *всего мыслимого вообще*.

Неоплатоник. Верно. Именно эта, как ты говоришь, «абсолютная свобода» предполагает свободу наивысшего, или Всевышнего, также и по отношению к его абсолютному единству как таковому. Для осмысления того, что происходит, когда мы пытаемся назвать абсолют «единым», предлагаю обратить внимание еще и на следующее.

> Отдельный интерес представляют рассуждения Прокла о невозможности применения к первому началу даже имени «единое», изложенные в пассажах 1242.52k–54k, где он дает критическое изложение приписываемого Феодору Асинскому учения о значении комбинации букв, образующих слово «единое» – ἕν (*Лукомский*, с. 673–674, 851). Слово ἕν складывается из трех моментов: ῾ + ἐ + ν, где (1) ῾ – придыхание, которое, «взятое отдельно», произнесено быть не может; (2) ἐ – гласный звук, благодаря которому обретает звучание и само придыхание, с которым он произносится; (3) ν – согласная, смысл которой «оказывается обратным тому, который выражает придыхание» (см. примечание Лукомского: там же, с. 851). Путь к возможной интерпретации можно наметить примерно следующим образом. *Первый момент*, придыхание, благодаря последующему гласному звуку и сам становится слышимым. Придыхание тогда оказывается звуком *размыкания*, выпускающего гласный звук в бытие. Именно в силу этого *символизируемое придыханием первое начало* конституируется в ка-

честве *порождающего принципа*, действительно кладущего начало этому звучанию. Благодаря бытию можно, таким образом, как бы с опозданием услышать «предшествующее» ему абсолютное Ничто, однако не как таковое, покоящееся в себе самом в абсолютной тишине, а в качестве принципа, уже порождающего бытие. Придыхание – это не что иное, как звук порождения бытия. *Второй момент* – это *выдох* как таковой. Его при желании можно истолковать и как эманацию, и как изреченное слово, или логос, и как умопостигаемый, а также зримый космос. *Третий момент* – это замыкающий звук, или, точнее, звук замыкания, завершения целого и тем самым погружения его в его источник, звук возврата произнесенного слова в изначальное молчание. При этом, согласно Проклу, первое начало как таковое «потусторонне придыханию». Оно «потусторонне всему, и в том числе данной триаде, которая является первым, что выходит за его пределы» (1242.52k, *Лукомский*, с. 673). При этом само слово ἕν уже нельзя рассматривать как реальность, которая делает слышимым то, что само по себе не слышимо, имея в виду первое начало как таковое. Иначе само это слово в целом оказалось бы в роли только что описанного второго момента, опять-таки предполагающего некое «еще более изначальное» придыхание и т.д. до бесконечности. Именно поэтому следует считать, что первое начало не совпадает с придыханием, а предшествует ему. При этом интересно заметить следующее. Указание на то, что тот *X*, который мы имеем в виду, это то, что «предшествует придыханию», опять-таки остается неточным. Если я обращусь к своему «я», т. е. к тому «единому во мне», посредством которого я, по Проклу, только и способен иметь интуицию о первом Едином как таковом (см., напр., 1242.54k; *Лукомский*, с. 574), то увижу, что придыханию ближайшим образом будет предшествовать мое решение произнести слово. А еще глубже оказываюсь я сам… Это указывает мне на то, что метафизический символ абсолютного Единого таится в глубине моего «я». Далее. По Проклу, правильно построенное имя должно представлять собой «словесный образ» той реальности, к которой оно относится (см. там же). Первое начало, однако, таковой реальностью не является. Поэтому произнося

слово ἕν («единое»), мы на самом деле произносим имя не первого начала как такового, но в лучшем случае всего лишь имя некой триады, которая следует за ним. Слово это может иконически изображать собой лишь эту триаду, выражающую собой черты не подлинного Единого, а только Единого сущего. Эту триаду, разумеется, совсем не обязательно подгонять под образ христианской Троицы, хотя общие черты здесь найти нетрудно. Тем не менее нелишне заметить, что триединый абсолютный дух, описываемый поздним Шеллингом, при внимательном рассмотрении также оказывается отнюдь не безусловно изначальной метафизической реальностью. В этом смысле Шеллинг оказывается в положении, аналогичном положению критикуемого здесь Проклом Феодора. И все же самое интересное здесь остается в силе: в слове ἕν можно услышать звук рождения Единого сущего, который во всяком случае хотя бы *указывает* нам на то, что метафизически предшествует ему.<

По-моему, правильнее было бы сказать так: первое Единое *не существует никоим образом* в том смысле, что оно воспаряет надо всем, *«похищая себя ввысь»* (*Лукомский*, с. 664, а также с. 438; *Zekl*, S. 477) у *всего* (поэтому к нему вполне применимо обозначение «ничто»), – и в этом его актуально бесконечная *сила*, – тогда как «ничто» в смысле, указанном Проклом, не существует никоим образом потому, что оно «выпадает за пределы всех вещей» *вниз*, и в этом его актуально бесконечная *слабость*.

Шеллингианец. Здесь обратим внимание вот на что. Единое – *едино*. Это значит, что единое *единится*,[90] т. е. «само» полагает себя в качестве Единого. Мы не говорим, что единое *есть* единое. Единое едино не как сущее, не через причастность бытию, не в силу бытия, а в силу акта само-единения, отнюдь не тождественного акту бытия. Оно не нуждается в бытии для того, чтобы «быть» Единым, а точнее – для того, что-

[90] См. *Кричевский А.* Абсолютный дух сквозь лики триединства… С. 38.

бы *единиться*, или *единствовать*. Это совершаемое им уникальное действие созидания себя в качестве Единого (*акт*) тождественно самому же Единому как таковому (метафизический *факт*). Этот акт-факт во всяком случае выше бытия как такового. Поэтому именно *в силу своего единства* Единое не *есть* единое. Более того. Первую гипотезу мы формулируем, говоря не просто «Единое едино», а именно – «*если* Единое едино». Что это значит? Можно, конечно, понять это так: если допустить, что Единое едино, то придется убедиться в том, что оно на самом деле не существует. Мы уже знаем, как надо понимать такое высказывание. Однако контекст шеллинговской «позитивной» философии позволяет уловить в этом «если» и другой смысл. Это смысл, на более высоком уровне сохраняющий аналогию тому смыслу, который поздний Шеллинг в своей критике онтологического аргумента придает формулировке: «если Бог существует…».[91] При этом мы уже понимаем, что существование, или, что в данном случае одно и то же, *бытие – это не единственное действие, на которое способен абсолют*. Тогда мы можем допустить, что это «если» опять-таки есть не что иное, как указание на абсолютную свободу Единого. *Если* Единое свободно полагает себя в качестве Единого, то это значит, что оно может этого и не делать. Далее. Если оно полагает себя Единым, а значит, выше бытия, то оно не просто не существует, но *может* как не существовать, так и существовать. При этом метафизическим условием можествования *быть* является акт полагания Единым самого себя в своем трансцендентном по отношению к бытию единстве. Более того. Этот акт опять-таки есть акт свободный. Единое поистине

[91] См. об этом напр. *Кричевский А. В.* Образ абсолюта… С. 26–28.

едино лишь в том случае, если это единство не есть для него некая «непредмыслимым образом» установленная (кем?) данность, на которую его свобода не распространялась бы. Оно по-настоящему едино лишь в том случае, если оно не просто едино, но *может* утвердить себя в качестве Единого. Причем, как бы парадоксально это ни звучало, именно *может*, а не *могло бы*, ибо это можествование мы должны мыслить как такое, которое не устраняется в самом акте его реализации, подобно тому как сверхбытийственное единство абсолютного Единого не устраняется в акте полагания Единого сущего. Для позднего Шеллинга это во всяком случае означает то, что все, что полагается *свободно*, остается во власти полагающего. Единое, полагающее себя в своем единстве, сохраняет свое абсолютное господство над этим единством, т. е. над самим собой как Единым первой позиции. Итак, мы приходим здесь к отнюдь не тривиальному тезису о том, что *первое Единое может полагать себя в качестве* ***сущего*** *Единого лишь в том случае, если оно может полагать самого себя в качестве* ***Единого*** *абсолютного*. При этом подлинным субъектом этого полагания может быть лишь Тот, Кто трансцендентен даже по отношению к самому абсолютному единству. Когда мы говорим, что абсолютное Единое «само» полагает себя в своем «собственном» единстве, то это еще не окончательная истина. Самость абсолютного Единого в конечном счете принадлежит не ему. Она – за пределами абсолютного единства и метафизического универсума как такового. Ее отрешенное от единства присутствие в абсолютном Едином – это как раз та сила, которой реализуется упомянутый акт «само»-единения Единого. Видимость того, что этот акт реализуется именно абсолютным Единым, создается из-за того, что его подлинным Субъектом является

абсолютная Самость, которая в силу своей трансцендентности по отношению к метафизическому универсуму совпадает с абсолютным Ничто.

5. Небытие как собственная ткань бытия

Мы наблюдали выше описанную Байервальтесом фигуру мышления, где проблема перехода от абсолютного Единого ко всему последующему устранялась тем, что абсолютное Единое оказывалось полностью «затянутым» в бытие. В нашем контексте такой прием не может считаться корректным. Однако обратная фигура мышления была бы вполне законной, ибо соответствовала бы описываемому нами метафизическому «порядку вещей». Я прежде всего имею в виду демонстрацию того, что бытие как таковое на самом деле не просто погружено в небытие, но и как бы «состоит» из небытия «изнутри». И вот здесь представление о неких внебытийственных реальностях, располагающихся ниже абсолютного Единого, но выше бытия и при этом конституирующих само это бытие, может сыграть свою роль. Здесь надо обратить внимание на следующее.

Выше мы уже говорили о том, что фрактальная структура триединства абсолютного духа при ее абсолютизации означала бы невозможность его трансцендентности по отношению к своему собственному бытию. Если же абсолютный дух не может быть трансцендентным по отношению к своему бытию, то он не может быть и свободным от него. А если он не может быть свободным от него, то он не может быть свободным и в нем. Если бы мы попытались помыслить «трансцендентного» по отношению к своему триединому бытию абсолютного духа «по образцу» такого Могущего быть, каким он предстает в лице первой либо третьей формы, то он, даже будучи фиксированным как якобы абсолютно трансцендентная реальность,

оказался бы уже в самом себе опять-таки тем же самым триединым бытием, над которым мы пытаемся его возвысить.

По своей логико-метафизической структуре фрактальность триединства аналогична прежде всего строению Единого второй гипотезы. Это уже значит, что фрактальность является фундаментальной чертой бытия как такового. Однако оказывается, что для бытия как такового и, соответственно, для всего сущего абсолютизация фрактальности имеет фатальные последствия. Дело в том, что эта абсолютизация равносильна абсолютному отрицанию самого по себе Единого. Это отрицание, однако, приводит помимо прочего и к уничтожению фрактальности бытия и тем самым самого бытия как такового. Это хорошо показано Платоном в заключительной гипотезе «Парменида», где речь идет об *абсолютном отрицании единого с выводами для «иного», или «многого»* (165 е – 166 с). Платон формулирует следующее. «Иное» Единого – это «многое». Но «многое» может существовать только при условии, что в нем содержится «единое». Ведь «если… ничто из иного не есть одно, то все оно есть ничто, так что не может быть и многим». И еще: «…если в ином не содержится единое, то иное не есть ни многое, ни единое», и тогда получается, что иное без единого есть «ничто», ибо оно не может быть ни единым, ни многим[92]. Итак, «единое» выступает здесь как «единица», т. е. как предел множественности бытия, без которого не может быть и самой этой множественности, а значит, и бытия как такового, причем *сам по себе этот предел бытию не принадлежит*. Далее. Единое сущее конституируется двумя моментами. Это – Единое и Сущее. При этом если сфокусировать взгляд на Едином, то оно окажется в себе же самом

[92] *Платон.* Соч. Т. 2. С. 476–477.

опять-таки единым Сущим, а если посмотреть на Сущее, то оно в себе же самом окажется сущим Единым и т.д. «до бесконечности».

► Сформулируем суть дела чуть иначе. Назовем Единое сущее *сущим единством*, а его два момента – единством и бытием. При этом окажется, что момент единства, «взятый сам по себе», всегда есть сущее единство, т. е. содержит в себе момент бытия, а момент бытия, «взятый сам по себе», всегда есть бытие единства, т. е. содержит в себе момент единства и т. д. Поскольку же единство и бытие являются моментами «одного», или «одной» метафизической реальности, а именно Единого как Сущего, то это «одно» предстает как «для себя сущее» единство этих двух моментов, причем «для-себя-бытие» этого единства опять-таки всегда будет в себе самом «синтезом» единства и бытия. Тем самым мы получаем фрактальное «триединство», образ которого предносился взору авторов спекулятивных тринитарных схем абсолюта, к числу которых относится не только Гегель, но – с известными нам оговорками – также и Шеллинг. Уже одного только что сказанного, однако, достаточно для того, чтобы понять, что само это «триединство» как таковое локализуется на метафизическом уровне второй, а не первой гипотезы. ◄

Таким образом, моменты Единого сущего выглядят как фрактально дробящееся беспредельное множество. Но в самом ли деле это множество «беспредельно», а если это не так, то где искать его «предел»? Ответ в общем виде мы уже имеем: этот предел – само по себе Единое, т. е. Единое первой гипотезы. Можем ли мы удовлетвориться этим ответом?

6. К вопросу о генадах как пределах делимости бытия

Здесь уже напрашивается следующее соображение, которое сам Платон в явном виде не высказывает. Дело в следующем. Что же это за «единое», которое содержится во многом и без которого «многое» существовать не может? Может быть, это само абсолютное Единое как таковое? Но если бы во многом присутствовало Единое как таковое, то не было бы это по крайней мере удвоением этого Единого? Однако такое во всяком случае невозможно, ибо, как мы знаем, абсолютное Единое «не только едино, но и единственно».[93] Об «удвоении» бессмысленно было бы говорить еще и потому, что если бы во «многом» присутствовала только одна «единица», то это многое опять-таки не могло быть многим, т. е. самим собой, а представлялось бы лишь как некая «незаконная копия» Единого самого по себе. Для того, чтобы многое могло быть многим, количество конституирующих его «единых» должно быть больше, чем одно. Поэтому когда Платон указывает на то, что «многое» существует как таковое только в том случае, если оно содержит в себе единое, то это значит, что «многим» оно может быть только как множество «одних». Эти «одни» не могут быть Единым самим по себе опять-таки в силу его единственности. Далее. Если *каждый* момент «многого» опять-таки есть «многое», т. е.

---

[93] С. Месяц указывает на то, что «если в ходе эманации должен осуществляться переход от Единого ко многому, а всякое множество состоит из единиц, то ясно, что входящие в состав множества единицы не могут быть Единым самим по себе, поскольку первое Единое не только едино, но и единственно» (*Месяц С. В.* Начала метафизики Прокла (Введение к переводу некоторых теорем «Начал теологии») // Прокл. Начала теологии. Перевод теорем 1–33 / пер. с древнегреч. Месяц С. В. // АРХЭ. Труды культурологического семинара. Вып. 5. М.: РГГУ, 2009. С. 215).

если нет таких «элементов» множества, которые сами по себе уже не являются множествами, то рушится и само множество как таковое. Множественность «многого» в конечном счете не может не сводиться к так называемым «первым множествам», состоящим только из «единиц», далее на множества не разложимых. Поскольку же эти единицы как таковые не принадлежат онтологическому измерению, то уже одно это заставляет нас сделать парадоксальный вывод о том, что *бытие «многого» полностью состоит из небытия*. В самом деле. Неразложимые на множества «элементы» множества представляют собой трансцендентный бытию актуально бесконечный предел потенциально бесконечной делимости бытия. Эти «элементы» Прокл называет «генадами».[94] Сами по себе генады бытию не принадлежат. Однако они являются трансцендентными бытию началами бытия, ибо без них бытие, как было сказано, обрушивается в себе самом в прах. Далее. Метафизически самодостаточными реальностями, однако, генады не являются, ибо они держатся лишь силой абсолютного Единого. Поэтому отрицание последнего будет равносильно отрицанию генад. Отрицание же исходных неделимых элементов бытия будет, в свою очередь, означать и отрицание бытия как такового. Далее. Если предположить, что генады происходят из Единого необходимым образом, то гипотетическое отрицание «генад» будет равнозначно гипотетическому отрицанию абсолютного Единого, причем каждое из этих отрицаний в свою очередь приведет к отрицанию бытия как такового. Если же допустить, что генады полагаются Единым *свободно*, то их отсутствие еще не будет означать отрицания Единого. Оно будет означать лишь то, что Единое свободно воздержалось от их полагания.

[94] О понятии «генада» в неоплатонизме см., напр., *Месяц С. В.* Начала метафизики Прокла… // Указ. соч. С. 214–222.

Но это во всяком случае будет означать отрицание *бытия*. Бытие есть лишь в том случае, если оно *в конечном счете*, а точнее, в актуальной бесконечности является единством не множеств, а единством множества генад. Генады здесь выступают как трансцендентные бытию актуально бесконечные и вместе с тем *различающиеся между собой* пределы фрактальности бытия, на которых эта фрактальность, однако, необходимым образом базируется. Парадоксальным образом оказывается, что бытие как бы соткано из моментов, самому бытию не принадлежащих. Генады – это *различные* формы добытийственного единства, на которых базируются неподвластные фрактальному делению «гештальты» отрешенного присутствия в бытии абсолютного Единого. Сами по себе эти «формы», или метафизические «фигуры», представляют собой как бы некие «векторы», или «лучи», исходящие от Единого и направленные на возможное бытие, но сами этому бытию не принадлежащие. Это – некое предшествующее бытию излучение «черного солнца». Однако и на уровне бытия оказывается, что само оно в конечном счете, а точнее, в своей основе конституировано этими добытийными метафизическими фигурами. Их я бы рискнул назвать над- или добытийными сверх-умными (если допустить, что Ум – это уже Единое *сущее*, аристотелевское мышление мышления) фигурами мышления о бытии, в качестве субъекта которого может утверждать себя не Ум, а только абсолютное Единое.

Мне представляется, что было бы небезынтересно осмыслить в качестве таковых генад и те формируемые абсолютным Единым смыслообразы, которые отрешенным от бытия образом обеспечивают онтологическую неслиянность нераздельных моментов фрактального триединства аффирмативного бытия абсолютного духа, в силу чего последние только и мо-

гут выступать как *гештальты*. Отличие генады от гештальта состоит в том, что генада – это трансцендентная по отношению к бытию метафизическая фигура, имеющая свое метафизическое место на сверхбытийственном уровне, а гештальт – отрешенное от бытия присутствие генады в бытии. Генада *первой формы* – это *по-своему уникальный*, единый и единственный смыслообраз можествования, сам по себе отрешенный от бытия, независимый от *сущего* можествования и тем самым независимый от внутреннего соотношения последнего со второй формой как чистым бытием, коим соотношением конституируется его, сущего можествования, собственное фрактальное наличное бытие. Присутствуя в бытии отрешенным от бытия образом, генада первой формы конституирует эту форму как *гештальт*, обеспечивая неслиянность ее бытийного облика с бытийным обликом второй и третьей форм. Генада *второй формы* – это «единство бытия, независимое от бытия»[95], т. е. опять-таки уникальный, единый и единственный отрешенный от бытия как такового смыслообраз чистого бытия, независимый от конституирующего действительное чистое бытие внутреннего соотношения с можествованием и фиксированным для себя духовным единством первых двух форм: в силу этой генады чистое бытие также фиксируется как гештальт, т. е. как форма бытия абсолютного духа в ее *отличии* от двух других. Генада *третьей формы* – это отрешенный от бытия смыслообраз единства духа, который не зависит от его бытийного воплощения, представляющего собой фрактальное синтетическое единство первой и второй форм, и который в бытии придает этому единству уникальный облик, неслиянный с первой и второй формами и тем самым также

---

[95] Ср. С. Месяц о генаде бытия: «…прежде самого по себе бытия существует единство бытия, независимое от бытия» (там же, с. 218).

выступающий как гештальт. С третьей формой, правда, как всегда, возникают особые трудности. Прежде всего, собственный «уникальный» облик третьей формы, как мы знаем, определяется тем, что она является «синтезом», или единством, первых двух. Как в таком случае следовало бы понимать генаду третьей формы, т. е. единство духа, не зависящее от его действительного духовного бытия? Можно ли сказать, что это было бы такое единство, которое не зависит от тех моментов, единством которых оно является? Но если бы это было так, то тогда это не было бы единством первой и второй форм и вообще не было бы единством чего бы то ни было: здесь утверждалось бы *единство как таковое*, само по себе единство, настолько близкое единству абсолютного Единого, что его отличие от него уже могло бы показаться невыразимым. Но отличие это должно состоять именно в том, что это все же не просто единство как таковое, а единство, определяющее уникальный метафизический облик именно третьей формы. Этот облик определяется тем, что она представляет собой уже не единство моментов, собственный облик которых, – ибо каждый из них в себе самом представляет собой опять-таки триединство, – исчезает в уходящем в дурную бесконечность фрактальном делении, а единство именно генад, в которых уже, наконец, фиксирован «для себя» их уникальный смыслообраз как форм абсолютного духа. Еще раз: генада третьей формы – это смыслообраз синтеза первых двух генад, а не двух первых бытийных форм абсолютного духа. Ее единящая сила, таким образом, не может корениться в бытийной диалектике фрактального пребывания этих форм друг в друге. Она может исходить только от абсолютного Единого, на которое, таким образом, третья генада и указывает. Генада третьей формы представляет собой не просто ее фиксированное для себя единство.

Это такое единство, которое имеет определенную метафизическую направленность, ибо оно не является единством самим по себе, т. е. единством абсолютным, а предназначено для того, чтобы нераздельно объединять генады первых двух форм в их неслиянности. Это единство, однако, не зависит от своего наличного *бытия*, в котором оно предстает как единство фрактальное. Но фрактальное наличное бытие третьей формы символизирует аффирмативное бытие абсолютного духа как таковое. В таком случае речь должна идти о независимости генады третьей формы также и от аффирмативного бытия абсолютного духа. Но тогда надо было бы подумать и над тем, чем различаются между собой генада третьей формы, генада единства трех форм и собственно генада аффирмативного бытия как такового. Это я и предлагаю сделать заинтересованному читателю. В общем виде здесь можно сказать следующее. Если генада третьей формы представляет собой добытийный смыслообраз синтетического единства первых двух форм (двуединство), то генада единства трех форм должна быть осмыслена как та сила, которая все же позволяет фиксировать «для себя» сам центр круга аффирмативного бытия абсолютного духа таким образом, чтобы не превратить его в некую четвертую форму. *Такая* фиксация возможна именно потому, что *этот центр аффирмативному бытию уже не принадлежит*. Генада же аффирмативного бытия как такового – это добытийный образ всего круга бытийного триединства в целом. Этот образ созидается отрешенным от бытия Единым посредством акта «усмотрения» самой возможности этого созидания.

Замечу вдобавок, что формы абсолютного духа, положенные в шеллинговской второй, экстремально инобытийной, метафизической позиции, предстают в качестве конституируемых соответствующими генадами

инобытийных гештальтов, представляющих собой трансцендентные *мирскому* бытию начала (архе) этого бытия. Ведь ясно, что фрактально дробящиеся «до бесконечности» бытийные моменты триединства, даже будучи положенными в их инобытии, не могут выполнять функцию таких начал.

► В этом смысле роль полагания *Spannung* должна была бы состоять как раз в том, чтобы не просто установить *бытийные* формы абсолютного духа в их *инобытии*, а развести их так, чтобы они, наконец, предстали в качестве онтологических отпечатков (гештальты) актуально бесконечных внебытийных пределов фрактальной делимости инобытийного аффирмативного бытия (генады). Само по себе, т. е. в качестве генад, эти пределы были бы в таком случае «перевернуто зеркальными»[96] отражениями генад метафизической позиции, предшествующей полаганию инобытия. Соответствующие этим генадам гештальты форм абсолютного духа следовало бы мыслить как результат изначального полагания *Spannung*, имеющего место в сфере «вечной теогонии». К выводу о том, что аффирмативное бытие пронизано *Spannung* отнюдь не только во «второй» шеллинговской позиции, я, хотя и другим путем, пришел уже в одной из предыдущих книг.[97]

Здесь я предлагаю обратить внимание прежде всего на следующее. Важно понять, что в «инобытийной» позиции оказываются не просто формы абсолютного духа, но само аффирмативное бытие как таковое. Тогда и только тогда оно и в самом деле может быть «зеркальным» изображением «неинобытийного» аффирмативного бытия. Эта «зеркальность», однако, будет абсо-

---

[96] О том, в каких метафизических позициях имеет место «перевернуто зеркальное» соотношение форм абсолютного духа», см. напр.: *Кричевский А. В.* Образ абсолюта…, с. 81, а также с. 179–181.
[97] *Кричевский А. В.* Образ абсолюта… С. 179–181.

лютно совершенной лишь в том случае, если окажется, что «неинобытийное», или «доинобытийное», аффирмативное бытие на самом деле проникнуто *Spannung* не в меньшей степени, чем аффирмативное бытие, положенное в инобытии. Но в конечном счете так и получается. К этому выводу можно прийти двояким образом. *Во-первых*, в упомянутой книге я показал, что *в случае полагания инобытия* так называемая шеллинговская «первая» метафизическая позиция уходит в «метафизическое прошлое» и ее место занимает «третья» позиция. В этой позиции аффирмативное бытие вроде бы уже выступает как самосоотнесенный результат снятия инобытийности и, соответственно, снятия *Spannung*. Однако эта позиция оказывается в себе самой опять-таки позицией *инобытийной*, а именно – в отношении позиции IV, которая устанавливается безусловно абсолютным духом постольку, поскольку «напряжение» между формами своего бытия он, по Шеллингу, полагает «вечно», в силу чего получается, что это «напряжение» пронизывает и третью позицию, которая по отношению к четвертой позиции как раз и оказывается такой позицией, смысловой образ которой описан Шеллингом применительно ко «второй» позиции, тоже ушедшей, как я показал, в «метафизическое прошлое». Поэтому в конечном счете получается так, что смысловой образ – или, если угодно, опять-таки «гештальт» – *инобытийной позиции как таковой* фактически пронизывает собой как третью, так и четвертую позиции, т. е. все те позиции, которые оказываются в окончательном смысле «вечными» *в случае полагания инобытия*. Теперь же я, *во-вторых*, утверждаю, что уже в метафизическом пространстве «вечной теогонии», т. е. *независимо от того, полагает абсолют инобытие или нет*, изначальное, или, если угодно, *отрешенное от инобытия*, вечное бытие уже является результатом определенного сверхбытийственного усилия

абсолюта. Этим усилием абсолют прежде всего порождает генады форм бытия абсолютного духа и удерживает их в их запредельной этому бытию «неслиянности». Это – логико-метафизическая неслиянность генад, предшествующая полаганию бытия. В случае полагания бытия генады выступают в качестве внебытийственных сил, удерживающих в неслиянности бытийственные гештальты форм абсолютного духа. В результате этого между гештальтами, выступающими как начала, имманентные бытию и конституирующие бытие, создается сверхбытийственным образом обусловленное генадами бытийственное «напряжение», образующее то силовое поле, в котором только и может существовать фрактально структурированное аффирмативное бытие. Полюса, между которыми создается это напряжение, это в конечном счете не гештальты форм абсолютного духа, а их генады. Гештальты – это бытийные формы, или отпечатки, генад, которые действуют в бытии через эти бытийные формы, но сами бытию не принадлежат. Здесь, правда, возникает вопрос о том, является ли это конституирующее изначальное бытие абсолютного духа напряжение необходимым результатом полагания генад форм абсолютного духа и является ли в свою очередь бытие необходимым следствием этого напряжения. У Шеллинга, как мы знаем, бытие мира происходит из «второй» позиции с необходимостью. Однако можем ли мы рассуждать аналогичным образом о положении вещей, имеющем более высокий метафизический статус? Генады форм абсолютного духа – это стоящие над Умом как мыслящим себя мышлением абсолютного духа и тем самым *сверх*-умные смыслообразы этих форм, направленные на возможное аффирмативное бытие абсолютного духа как мыслящего себя мышления, но сами этому бытию-мышлению не принадлежащие.

Предположим, что сами по себе они не являются «потенциями» аффирмативного бытия, «подобно тому как» у Шеллинга бытийные формы абсолютного духа сами по себе не являются потенциями его инобытия. По аналогии с уже знакомым нам шеллинговским рассуждением можно предположить, далее, что генады форм абсолютного духа становятся «потенциями» аффирмативного бытия лишь в том случае, если искомый *X* «рассматривает» их именно в качестве таковых «потенций». Но может быть, здесь аналогия заканчивается? Может быть, на обсуждаемом уровне уже едва ли стоит выдумывать некий «последующий» метафизический акт, аналогичный описанному Шеллингом акту обращения форм абсолютного духа в инобытие и проч.? Здесь важно понять следующее. На этом уровне речь уже идет не об инобытии, а о бытии как таковом и не о формах абсолютного духа, а об их уникальных внебытийных смыслообразах. Момент, который нас здесь может интересовать в первую очередь, состоит в том, что фиксированный в первой генаде смыслообраз можествования изначально, сам по себе, на бытие не ориентирован, будь то даже бытие аффирмативное. Направленность смыслообраза можествования на бытие может, таким образом, носить лишь вторичный характер. В этом смысле вообще генады как таковые еще не несут в себе *необходимости* полагания соответствующих гештальтов бытия абсолютного духа и, соответственно, полагания бытия как такового. В таком случае можно было бы считать, что осуществляемый абсолютом акт свободного формирования генад не совпадает с актом полагания бытия, а предшествует ему *отрешенным от бытия образом*.

Прорисовывать обозначенную метафизическую картину можно было бы еще долго. Однако сейчас для нас важно зафиксировать главное, а именно то, что

полагание *Spannung* следовало бы – в отличие от Шеллинга – мыслить как такое *исходящее из небытия* усилие искомого *X*, результатом которого являются бытийственные гештальты форм абсолютного духа. Этому усилию метафизически предшествует *полностью внебытийственное* усилие, чьим результатом являются генады, внебытийственным образом определяющие облик форм бытия абсолютного духа как гештальтов – в том случае, если искомый *X* созидает бытие. Таким образом, в конечном счете генады через соответствующие гештальты фундируют не только шеллинговскую инобытийную метафизическую позицию, но прежде всего ту позицию, в которой имеет место аффирмативное бытие абсолютного духа как таковое. Если гипотетически «убрать» эти два усилия, то даже это – «абсолютно изначальное», «вечное», «абсолютное» – бытие сразу же обрушится внутрь самого себя *(stürzt in sich zusammen)* и уничтожится без следа. Если же говорить точнее, то для «обрушения» бытия абсолютного духа искомому *X* достаточно «отказаться» лишь от одного усилия, а именно от того, коим он «включает» онтологическое измерение, по его воле «вспыхивающее» между генадами, которые – в случае полагания бытия – выступают как полюсы бытия, трансцендентные бытию. ◂

Итак, мы должны различать (1) *формы* абсолютного духа как таковые, сами по себе имеющие неизбывную фрактальную структуру, (2) *гештальты* этих форм, непостижимым для онтологического мышления способом демонстрирующие свою неслиянность друг с другом в бытии, и (3) *генады* как образы этих форм, стоящие над бытием. Сказанное помимо прочего означает, что фрактальность триединства аффирмативного бытия, если считать ее абсолютной и рассматривать как вершину созерцания абсолюта, оборачивается абсолютным отрицанием моментов триединства как тако-

вых и, соответственно, отрицанием самого триединства, равносильным уничтожению бытия как такового. Триединство как таковое опирается на вышеозначенные метафизические структуры, которые уже лежат вне онтологического измерения и при этом исходят от абсолютного Ничто, предстающего перед умозрением качестве Единого самого по себе. В этом смысле бытие не только происходит из небытия, но и созидается, как бы «ткется» из небытия абсолютным Ничто, *wird vom Nichts aus dem Nichtsein gewirkt*, ибо из небытия состоит его, бытия, собственная метафизическая «ткань». Далее.

В отличие от генады можествования, можествование как первая форма аффирмативного бытия абсолютного духа внутри самой себя всегда содержит бытие. Теперь, правда, мы уже не можем сказать, что эта форма содержит в себе бытие абсолютно «непредмыслимым образом», ибо *генада* можествования как *трансцендентный* по отношению к бытию предел фрактальной делимости первой формы абсолютного духа как раз и представляет собой свободный от бытия смыслообраз первой формы. Можно ли сказать, что этот отрешенный от бытия смыслообраз, запечатлеваясь в бытии в качестве *гештальта* можествования, представляет собой *имманентный* бытию предел фрактальной делимости первой формы абсолютного духа? Думаю, правильнее было бы сказать, что метафизическое место гештальта можествования находится *на границе* бытия как такового. Ведь что касается *сущего* можествования, аналогичного «сущей возможности», или «возможности-бытию» Кузанского, то оно, как мы знаем, именно потому, что содержит в себе непреодоленный момент бытия, оказывается не абсолютным, а принципиально ущербным можествованием, ибо его сила не распространяется на его собственное бытие-в-качестве-можествования, а потому не может считаться актуально бесконечной.

Однако генада можествования как таковая уже указывает нам на такого *Могущего*, который не только не существует, но свободен даже от бытийной интенциональности и в этом смысле метафизически *мощнее* формы Могущего быть. Радикальное небытие Субъекта абсолютной свободы есть метафизическое условие его актуально бесконечного всемогущества. Любые разговоры о том, что раз мы хоть как-то рассуждаем об этом Субъекте и, более того, приписываем ему всемогущество, то тем самым якобы допускаем, что он все же хоть каким-то образом, но существует, в принципе бьют мимо цели. Этот Субъект *не существует никаким образом*, и лишь в этом случае он действительно абсолютен. Фундаментальный логико-метафизический парадокс состоит здесь именно в том, что если абсолютный Субъект хоть каким-то образом есть, то он не абсолютен, а значит, тогда его и нет вовсе. Любитель диалектических противоречий мог бы здесь радостно заметить, что сила радикального небытия абсолютного Субъекта такова, что, мол, даже *отрицание* этого небытия, состоящее в приписывании абсолютному Субъекту некоего хоть и абсолютного, но все же бытия, есть вместе с тем опять-таки его, небытия абсолютного Субъекта, *утверждение*. Поэтому-де *небытие абсолютного Субъекта есть реальность, отрицанию не поддающаяся, ибо она утверждает себя даже в самом ее отрицании*. Абсолютный Субъект, мол, не теряет себя в бытии именно потому, что бытие как таковое есть небытие абсолютного Субъекта, а значит, опять-таки его собственная стихия, так что абсолютный Субъект *утверждает* себя и живет даже в самой своей *смерти*, т. е. – в *бытии*. Хочу, однако, заметить, что такого рода диалектика, в принципе доведенная до своего логического конца в гегелевской системе, уместна лишь в рассуждениях, не выходящих за пределы онтологического измерения. На более высоком метафизическом

уровне она не работает. Дело в том, что приписывание *бытия* абсолютному Субъекту – это не просто диалектическое утверждение его *небытия*, а отрицание самой его *абсолютности*. Это – то же самое недомыслие, или, если угодно, спекулятивная слепота, что и приписывание бытия Единому первой гипотезы. Ведь ясно же, что в таком случае само по себе Единое перестанет не то что «быть», ибо оно и так не существует и не обязано существовать, и даже не то что «быть Единым», ибо это, как уже было показано, вообще некорректная формулировка, а утратит свое внебытийственное *единство* и тем самым будет просто зачеркнуто, вытеснено из духовного поля зрения и причем не как сущее, а именно как Единое. Именно в этом смысле, пожалуй, можно было бы сказать так: *бытие есть смерть абсолютного Субъекта… в глазах слепнущего умозрения.* Отрицание абсолютного Субъекта через приписывание ему бытия – это отнюдь не диалектическое утверждение его небытия. Это всего лишь разрушение его единства. Подлинное же утверждение его небытия, причем небытия абсолютного, актуально бесконечного, трансцендирующего всю совокупность реальности, состоит в усмотрении того, что именно в этом небытии заключен источник актуальной бесконечности абсолютного можествования.

– Но давай все же обратимся еще раз к вопросу о генадах вот в каком аспекте, – может сказать въедливый читатель. Допустим, что генады – это некие добытийные излучения абсолютного Единого. К самым фундаментальным из них ты в построенном тобой контексте отнес генаду (единство) можествования, генаду (единство) бытия и генаду (единство) духа, а также и прежде всего генаду (единство) аффирмативного бытия абсолютного духа как такового. Тем самым, рассуждая об отрешенном от бытия Едином и его добытийных

излучениях, ты пытаешься наполнить содержанием твою идею метафизики за пределами онтологии. Ты разбиваешь, таким образом, универсум на два измерения: онтологическое и сверхбытийственное. Но не слишком ли при такой конкретизации твое сверхбытийственное Единое с его генадами начинает смахивать на бытие?

– Это действительно трудный вопрос. Дело, однако, в том, что, как я пытаюсь показать, ни абсолютное Единое, ни такие принципы аффирмативного бытия как такового, как *чистое* можествование, *чистое* бытие и их духовное единство, не могут быть осмыслены в терминах онтологии. Эти принципы, из которых созидается сама ткань бытия, сами по себе бытию не принадлежат. Их – нет. Например, чистое можествование *в бытии* всегда – «непредмыслимым образом» – оказывается перед нашим умственным взором *сущим* можествованием. Поэтому внебытийственный принцип *чистого* можествования, не замутненного бытием, следовало бы считать той исходящей из небытия силой, которой конституируется *неслиянность* можествования с бытием. Именно внебытийственные генады обеспечивают неслиянность бытийственных форм абсолютного духа, без которой не могло бы быть и бытия как такового. Тем более в терминах онтологии не может быть осмыслен тот Субъект *актуально бесконечного* можествования, к которому стремится наше умозрение.

– Однако никакие рассуждения о генадах и даже о самом излучающем их абсолютном Едином не помогут тебе постичь искомого Субъекта. Ведь ясно же, например, что генады – это такие излучения отрешенного от бытия Единого, которые, все еще оставаясь вне бытия, направлены именно на бытие, т. е., если угодно, они светят «вниз», а не на самого Единого и тем более не «вверх».

– Да, разумеется, это так. Такие смысловые фигуры, как генады, непригодны для постижения абсолютного Единого как такового.

– Так значит, они непригодны и для постижения Единого как Субъекта актуально бесконечного можествования?

– Именно так. Более того, даже Единый как таковой опять-таки не может считаться таковым Субъектом.

– Неужели?

– Ты только что сказал о «свечении вверх». В нашем контексте это выражение имеет два аспекта: один соответствует сути дела, а другой нет. С одной стороны, мы в определенном смысле и в самом деле должны будем пытаться рассуждать о том, что *выше* даже отрешенного от бытия Единого. С другой стороны, абсолютное Единое *не может светить вверх*. Причем оно не может этого не потому, что это тот уровень, до которого его небытийный свет не доходит – подобно тому, как не доходит до абсолютного Единого свет бытия абсолютного духа, – а потому, что за вершиной абсолютного Единого заканчивается, или, если угодно, прекращается (*hört auf*), метафизический универсум как таковой. Однако именно за этой вершиной и «обитает» Субъект абсолютного можествования, объектом господства которого является сам этот универсум. В ходе дальнейшего изложения мы еще не раз будем пытаться вслушаться в царящую за этой вершиной тишину. Но пока что вернемся к Единому.

7. О способе небытия абсолютного Единого

Прокл в своем комментарии к платоновскому «Пармениду» выделяет ряд аспектов, или смыслов, в которых, по его мнению, можно говорить о не-сущем (999.20–39). В нашем контексте важны прежде всего первый и последний аспекты. *Во-первых,* это «никоим

образом» (*Лукомский*), или «вовсе, абсолютно» (*Zekl*), а также «никогда» (*Лукомский*), или «ни в коем случае» (*Zekl*), не сущее. За ним перечисляется такое не-сущее, которое представляет собой «(чистую) лишенность» (*Zekl*) чего бы то ни было; это «то, что как таковое не существует, но оказывается сущим только как случайный признак» (*Лукомский*[98]), или акцидентальным образом (999.23–25). В последнюю же очередь Прокл указывает на не-сущее, «предшествующее сущему» (*Лукомский*), или «стоящее перед бытием» (*Zekl*), которое выступает в качестве «причины всех сущих, обособленной от любого их множества» (999.37–39). Способы небытия названы Проклом в порядке восхождения к Перво-Стоящему, или, точнее, к Пред-Стоящему.

Итак, первый способ небытия – это небытие никоим образом, никогда, нигде и ни в коем случае не сущего. Здесь даже едва ли можно говорить о некой «лишенности», ибо здесь нет и самого «лишенного». Это –

---

[98] Перевод Лукомского: «…*[1]* никоим образом и никогда не сущее, лишенность; это то, что как таковое не существует, но оказывается сущим только как случайный признак» (подчеркнуто мной. – *А. К.*); *[2]* материя, поскольку она есть не-сущее в силу соответствующей ее природе безвидности, неопределенности и бесформенности» (*Лукомский*, с. 396–397). В таком виде текст выглядит испорченным и явно сбивает с толку. Ведь слова о том, что «как таковое не существует, но оказывается сущим только как случайный признак», не могут быть отнесены к первой рубрике, ибо они противоречат тому, что сказано непосредственно перед ними. Они должны быть отнесены как раз ко второй рубрике, где речь идет о материи. О том, что *никоим образом, никогда и не в коем случае* не существует, нельзя сказать, что оно каким-то образом все же *оказывается сущим*. Его небытие гораздо более радикально, чем небытие материи. Материя же подпадает под общую категорию всего того, что в некотором определенном смысле существует. Поэтому перевод Цекла, в котором «лишенность» относится не к первой рубрике, а ко второй, выглядит более соответствующим сути дела (*Zekl*, S. 445).

не «материя», ибо последняя хотя и не существует сама по себе, но может существовать привходящим образом, в ином, в том случае, если она облекается в форму. Материя – это все же возможность бытия, и как таковая возможность она опять-таки в определенном смысле существует. Ее логико-метафизическое предназначение состоит как раз в том, чтобы быть – пассивной – возможностью бытия. Материя мыслится как сторона соотношения с бытием. В этом смысле она – небытие относительное, подобно тому как являются относительными и дальнейшие способы небытия, перечисляемые в указанном пассаже Проклом *вплоть до последнего пункта, исключая его*. Почему исключая? Чтобы подойти к ответу на этот вопрос, обратим внимание на следующее.

> Как мы знаем из платоновского «Софиста», относительное небытие – это *иное* по отношению к бытию. Оно выступает как небытие в силу «распространяющейся на все природы иного», или в силу инаковости («Софист», 256 d – e). Иное по отношению к некоторому определенному бытию – это некоторое небытие в определенном отношении. Иное по отношению к бытию лошадью, например, будет относительным небытием, а именно небытием лошадью и т. п. Но это всегда – *нечто* иное, некий *x*, который в ином отношении вполне может быть сущим. Заметим сразу, что материя в этом смысле представляет собой тот предельный *x*, низший предел бытия, который все же не противостоит бытию как таковому, а принадлежит ему. Само бытие как таковое в свою очередь будет иным по отношению к нижестоящим различным видам самого себя («Софист», 257 a). Бытие как таковое – это высший предел бытия, актуально бесконечное бытие. В силу своей инаковости по отношению ко всему конечному сущему оно будет выступать для него как небытие. Поэтому Единое сущее – это не только *все во всем*, но и *ничто из всего*, хотя само по себе оно не есть ничто. Платон здесь указывает на то, что «бытие, как причастное иному, будет иным для остальных родов и, будучи иным

для них всех, оно не будет ни каждым из них в отдельности, ни всеми ими, вместе взятыми, помимо него самого, так что снова в тысячах тысяч случаев бытие, бесспорно, не существует» («Софист», 259 b)[99]. Но все это всего лишь относительные виды небытия. Это важный момент: небытие актуально бесконечного бытия по отношению к бытию конечному все равно остается небытием относительным, хотя, разумеется, оно «отличается» от небытия одного конечного по отношению к другому конечному. Относительное же небытие, как говорит Платон, это «не что-то противоположное бытию, но лишь иное». Относительное небытие причастно иному и может «не существовать» во многих отношениях, оставаясь в сфере бытия (см. там же). Оно представляет собой всего лишь «один из родов, рассеянный по всему существующему» («Софист», 260 b). Это значит, что относительное небытие «причастно бытию» («Софист», 260 d). Под «противоположностью» же Платон здесь понимает противоположность абсолютную, т. е. такую, предполагаемая сторона которой уже не может мыслиться как некоторое «нечто». Об этой стороне мы, как сказано в «Софисте», ничего знать не можем, – даже того, есть она или нет («Софист», 258 e). Для нас здесь пока что важно отметить, что абсолютная противоположность во всяком случае не определяется «инаковостью», ибо «инаковость» как таковая имеет силу лишь в сфере бытия. <

В указанных Плотином промежуточных пунктах, расположенных между пунктами *[1]* (никоим образом не сущее) и *[8]* (стоящее перед бытием), речь идет об относительных способах небытия, причем перечисляются они в порядке нарастания собственного бытия, которое в качестве относительного небытия противопоставляется бытию более высокого порядка: *[2]* небытие бесформенной материи → *[3]* небытие всего облаченного в материю → *[4]* небытие всего чувственно воспринимаемого → *[5]* небытие душ, представляю-

---

[99] *Платон.* Соч. Т. 2. С. 332.

щих собой «первое среди возникающего» → *[6]* небытие умопостигаемого, область возможных высказываний о котором, согласно Плотину, не меньше того, что может быть сказано о → *[7]* самом абсолютном бытии (*Zekl*, S. 445), коему это умопостигаемое здесь противопоставляется в качестве небытия относительного. Это – градации относительного небытия в сфере самого абсолютного бытия, взятые по отношению к абсолютному бытию и упорядоченные по степени «убывания» небытия и, соответственно, «нарастания» бытия вплоть до бытия актуально бесконечного. При этом *в качестве промежуточной реальности в конечном счете выступает актуально бесконечное бытие как таковое, т. е. Единое сущее*. Я имею в виду следующее.

Если экстраполировать логику восхождения на последний пункт, то здесь вырисовываются любопытные вещи. *Во-первых*, что же, собственно, является «причиной всех сущих, обособленной от любого их множества»? Может быть, это «не-сущее»? Допустим, но о каком «не-сущем» мы здесь говорим? Может быть, об абсолютном Едином? Однако абсолютное Единое само по себе в силу своей логико-метафизической самодостаточности и отрешенности от всего отнюдь не обязано являться таковой причиной. В духе позднего Шеллинга можно было бы сказать, что оно не является причиной, но *может* установить себя в качестве причины, и прежде всего причины самого себя, а уж во вторую очередь в качестве причины *единого бытия*, которое *в свою очередь* будет причиной «множества всех сущих». *Во-вторых*, возникает соблазн сказать, что само единое бытие, или, что здесь то же самое, Единое сущее, в соответствии с означенной логикой перед лицом абсолютного Единого само выступает как несущее, или ничто. Однако здесь важно понять, что ничтожество аффирмативного бытия перед абсолютным Единым в отличие от всех перечисленных ниже видов

ничтожества отнюдь не означает, что абсолютное Единое опять-таки должно рассматриваться как некое бытие более высокого порядка. Логика промежуточного восхождения заканчивается перед порогом абсолютного Единого. В последнем пункте речь идет не столько о ничтожестве единого бытия, сколько о таком не-сущем, которое потусторонне *бытию как таковому*, причем это уже не потусторонность «снизу», в силу которой некоторый определенный уровень бытия демонстрирует себя как небытие по отношению к бытию более высокого порядка, а трансцендентность «сверху», при которой «снизу» оказывается вся тотальность бытия как такового вместе со всей иерархией сущих, демонстрирующих свою ничтожность по отношению к вышестоящим сущим. Таким образом, как в первом, так и в последнем случае мы останавливаемся перед пропастью абсолютной трансцендентности. Здесь, казалось бы, становится неуместным даже само понятие трансцендентности, ибо перед нашим взором исчезает и тот самый *X*, о трансцендентности которого мы собирались рассуждать, так что наша мысль о нем вроде бы утрачивает не только содержание, но и свою ноэматическую интенциональность. Круг замыкается. Что это значит?

> Здесь возможно еще одно соображение. Не состоит ли «отличие» «никоим образом не сущего» от материи в том, что оно трансцендентно бытию как таковому? «Никоим образом не сущее» – это актуально бесконечный предел движения к небытию, на который указывает интуиция материи. Если угодно, «никоим образом не сущее» – это даже не материя, а принцип материи. Подобно тому как прежде самого бытия имеет место «единство бытия, не зависимое от бытия», т. е. генада бытия,[100] так и прежде материи имеет место *един-*

[100] Говоря о *генаде* самого по себе бытия, С. Месяц указывает на то, что «…прежде самого бытия существует единство бытия, не зависимое от бытия». См. *Месяц С. В.* Начала метафизики Прокла… //

ство небытия, независимое от небытия. Это – генада материи как актуально бесконечный принцип небытия. Если вспомнить метафизическую картину универсума, намеченную поздним Шеллингом, то можно, казалось бы, усмотреть следующую аналогичную ситуацию. В шеллинговской второй метафизической позиции формы абсолютного духа оказываются *трансцендентными мирскому бытию* принципами этого бытия, причем, как мы знаем, в роли материального принципа там выступает обращенная в инобытие первая форма абсолютного духа. Применительно к обсуждаемому случаю ограниченность данной аналоги состоит, однако, в том, что теперь речь идет о принципе, трансцендентном по отношению к бытию как таковому. Это – единство небытия, независимое как от небытия, так и от бытия. Более того. Само по себе бытие – это момент Единого сущего, который в силу его фрактальной структуры сам по себе, т. е. «в чистом виде», как раз и *не существует.* В Едином сущем момент бытия – это всегда бытие Единого, а момент единства – это всегда единство Сущего. «Само по себе бытие» имеет место только как единый принцип бытия, трансцендентный по отношению к бытию Единого сущего, равно как и «само по себе единство» – это принцип единства, опять таки трансцендентный по отношению к Единому сущему и «излучаемый» Единым первой гипотезы во все еще добытийном метафизическом пространстве. Иными словами, моменты, конституирующие Единое сущее, могут иметь место лишь в силу трансцендентных по отношению к нему принципов, или генад, *единства* и *бытия.* Теперь же мы заговорили некой *генаде небытия*, бытийственной тенью которой является материя как внутрибытийный предел *аффирмативного* бытия, подобно тому как само аффирмативное бытие, реализованное в Едином сущем, является бытийственной тенью внебытийственной генады аффирмативного бытия. Как же соотносятся между собой генада небытия и генада аффирмативного бытия?

Указ. соч. С. 218. Разумеется, когда в данном случае говорится о *существовании, или бытии,* этого единства, то надо учитывать, что это всего лишь фигура речи, ибо генады вообще трансцендентны бытию как таковому.

Мне представляется, что это – два аспекта абсолютного можествования Единого первой гипотезы. Как таковые, т. е. именно как генады, они безусловно различны. Можествование не быть и можествование быть как генады – это две различные установки абсолютного Единого по отношению к бытию. Это – его сила к небытию и сила к бытию. Но силами этими обладает именно абсолютное Единое как таковое. <

Мой тезис состоит здесь в том, что указанные Проклом первый и последний аспекты небытия должны быть осмыслены как *одно и то же.* «Никоим образом не сущее» и «Стоящее перед бытием» – это Единое первой гипотезы. Дело в следующем. На подлинное Единое мы указываем именно как на не-сущее в *абсолютном* смысле, т. е. как на то, что располагается выше *всякого без исключения* бытия.

► Более того, если допустить, что совокупность всего *сущего* не исчерпывает всего *реального*, то – не пугаясь всплывающего парадокса самосоотнесенности – необходимо утверждать, что подлинное Единое в эминентном смысле трансцендентно по отношению к совокупности всей *реальности*, не исключая и его самого как такового. В таком случае, правда, нам придется признать, что даже возвышающаяся над бытием самоидентичность абсолютного Единого («Единое – едино») – это все еще некая метафизическая оболочка, носителем которой на самом деле выступает абсолютное Ничто. Поэтому даже тезис о том, что абсолютное Единое не существует никоим образом, для нас оказывается слишком слабым. Нас не может удовлетворить утверждение о том, что если бы Единое *существовало* хоть каким-то образом, то именно в этом отношении оно оказывалось не превышающим бытие, а совпадающим с ним, как бы «захлебывающимся» в нем, и потому вершина, где оно имеет свою метафизическую «обитель», не по-

коилась бы на *актуально бесконечной* высоте: ведь мы тогда фактически допустили бы существование некоторой – опять-таки бытийственной – «реальности», над которой Единое не могло бы воспарить, что противоречило бы требованию, диктуемому описываемой самим же Проклом интуицией абсолютного Единого. Такого рассуждения для нас в принципе не достаточно. Дело в том, что трансцендентность по отношению к отрешенному от бытия единству – это позиция метафизически несоизмеримо более сильная, чем трансцендентность по отношению к бытию, на которую мы указываем, говоря о том, что абсолютное Единое не существует «никоим образом». Даже полная отрешенность от *бытия* еще не означает интересующей нас отрешенности абсолюта от стоящего над бытием единства. ◄

Далее. Говоря о никоим образом не сущем, было бы не только излишним, но и неуместным добавлять, что оно есть *никогда* не сущее, ибо то, что существует *когда-либо*, уже существует неким определенным *образом*. Ясно поэтому, что в *этом* аспекте совершенно недопустимо говорить о *лишенности* и о неком *случайном* бытии. Объединяя первый и последний аспекты, необходимо поэтому иметь в виду, что здесь на самом деле говорится об абсолютном *превосходстве* подлинного Единого. Что же касается «лишенности», то если считать ее абсолютной, или актуально бесконечной, то она будет указанием на некий *x*, которой именно в этой актуальной бесконечности исчезает без остатка и оказывается тождественным не материи, а абсолютному ничто, обозначение которого в качестве *x* оказывается на самом деле не более чем пустым словом, «только именем» (1087.34). Здесь мы имеем указание на актуально бесконечную трансцендентность «снизу». Формально она совпадает с актуально бесконечной трансцендентностью «сверху», а именно в том

смысле, что во обоих случаях имеется в виду трансцендентность по отношению ко *всему*. Поэтому, с одной стороны, недопустимо безоговорочно отождествлять никоим образом не сущее в эминентном смысле с упомянутым «иксом» (ibid.) и, с другой стороны, противопоставлять никоим образом не сущее «самому», или «подлинному», Единому, что у Прокла имеет место, например, в пассаже 1087.29–1088). Именно *никоим образом* не сущее Единое (первый аспект) только и *может* также выступать в качестве потусторонней *всему* сущему причины *всего* сущего (последний аспект). Здесь мы опять-таки не должны забывать о том, что все *сущее* и даже для себя сущее аффирмативное *бытие* как таковое – это еще далеко не *все* в окончательном смысле.

Имея же в виду то, что абсолютное Единое, будучи трансцендентным по отношению ко всему без исключения, трансцендентно и по отношению к самому себе как таковому, следует более радикально и последовательно, чем это делает Прокл, понимать и – в самом строгом смысле слова парадоксальный – тезис о том, что «единое не есть единое» (1089.19). Здесь мысль Прокла как бы «зависает» на утверждении, еще не относящемся к высшему метафизическому уровню, а именно на утверждении о том, что когда в отношении Единого отвергается само же определение «единое», то речь якобы идет лишь о «едином, сопряженном с сущностью и потому оказывающимся каким-то единым, а не просто единым» (1089.12–16), т. е. что *сущее* Единое, разумеется, еще не есть Единое *подлинное*. Вывод рассуждения на более высокий уровень должен состоять в том, чтобы уяснить следующее. Вполне очевидно, что тезис: «Единое есть *Единое*» – уже содержит в себе утверждение о том, что Единое *есть*. Однако осмысливая – опять-таки парадоксальное – платоновское утверждение о том, что «если Единое есть, то это Единое не

существует», недостаточно вслед за Проклом согласиться с тем, что недопустимо приписывать Единому как таковому предикат «есть» и что оно выше этого «определения» (1086.25–29). Ведь даже сделав дальнейший шаг, а именно убрав из рассуждения – безударную и потому на самом деле и так уже не подразумевающую никакого утверждения о бытии – связку «есть» и перейдя к формулировке «Единое едино», мы все равно еще не улавливаем сути дела. Ведь уже и в самом выражении «единое есть единое» высказано нечто *большее*, чем просто то, что «единое есть». Точнее говоря, здесь через формальную связку «есть» Единому приписывается определение единства, конституирующее его возвышающуюся над бытием самоидентичность. Поэтому отнюдь не тривиальным представляется вопрос о том, *как подлинное Единое относится к самому этому определению единства как таковому*. Если мы допустим, что оно не возвышается также и над самим этим единством, то получится, что именно в это последнее и сместится момент его *несвободы*. Этот момент пока что будет оставаться лишь голой данностью.

– Можно ли сказать, – спросит не очень внимательный читатель, – что момент несвободы по отношению к единству здесь будет *неизбывным*, т. е. окажется тем самым моментом *бытия*, от которого мы вроде бы уже избавили подлинное Единое? Иными словами, не окажется ли так, что в тезисе «единое едино», если его абсолютизировать, неявным образом будет опять-таки утверждаться момент *бытия* единого, а значит, мы окажемся отброшенными к формулировке «единое *есть* единое»?

– Во избежание путаницы таких формулировок следует во всяком случае избегать. Ведь мы уже достигли понимания того, что *единство* Единого выше *бытия*. Теперь же нас интересует метафизический статус

самого этого сверхбытийственного единства. Если это единство понимать как голую данность, то даже при всей его «сверхбытийственности» окажется, что такое положение дел не соответствует интуиции *актуально бесконечной трансцендентности*, лежащей в основе рассуждений о подлинном Едином.

– Однако при этом нетрудно заметить, что такие характеристики, как «голая данность» или «простая фактичность» полностью применимы, например, и к описанному поздним Шеллингом «непредмыслимому« *бытию* спинозовской субстанции. Не означает ли это, что *если рассматривать претендующее на сверхбытийственность единство как непредмыслимую данность, то в качестве таковой данности оно окажется непосредственно совпадающим с бытием*?

– Все же не стоит отождествлять *данность* с *бытием*. С точки зрения абсолютного Единого его единство – это данность, над которой оно не возвышается. Однако это такая данность, которая стоит над бытием. Учитывая это, упомянутое утверждение о том, что «если Единое есть, то это единое не существует» следовало бы заострить с помощью по крайней мере следующей последовательности тезисов:

(1) если Единое *есть* единое, то оно *не есть* подлинное единое;

(2) если Единое *едино*, то оно *не есть* вообще, а значит, не есть и *как единое*;

(3) в качестве Единого единое как раз не есть, а, скажем, *«единится»*;

(4) единство Единого *выше* бытия;

(5) *акт полагания* единства выше *акта полагания* бытия;

(6) само единство Единого – это не голая данность;

(7) самоединение Единого – это *свободный* акт;

(8) Самость Единого не принадлежит Единому;

(9) Самость как Субъект свободного полагания отрешенного от бытия единства – это уже не само Единое как таковое. По отношению к Единому его Самость выступает как абсолютное Ничто.

Тезисы (6) – (9) означают, что если «единое едино» *необходимым* либо *слепо фактическим* образом, то оно не есть подлинное Единое. *Свободное* же «само»единение Единого подразумевает «его» *трансцендентность* по отношению к самому этому *единству* как таковому. Только в этом случае Единое и в самом деле осмысливается как возвышающееся также и над *бытием* как таковым. Иначе говоря, ***трансцендентность Единого по отношению к бытию мыслима только в контексте «его» трансцендентности... по отношению к самому «себе» как таковому***. Еще иначе: трансцендентность Единого по отношению к чему бы то ни было, в том числе и по отношению к самому бытию, возможна лишь в силу его «само»соотнесенной трансцендентности. Свободой по отношению к бытию может обладать только Тот, Кто прежде всего свободен по отношению к своему отрешенному от бытия единству. За кажущейся самонаправленностью акта трансцендирования абсолютного единства, или, что то же самое, за видимостью того, что субъектом, трансцендирующим абсолютное единство, является само Единое, стоит абсолютная Самость в качестве Ничто, трансцендентного по отношению к метафизическому универсуму и тем самым возвышающегося над любой *самоидентичностью*, как бытийственной, так и надбытийственной. Именно эта Самость может утверждать себя в своей отрешенности от надбытийственного единства. Это значит, что именно и только она может утверждать себя и в качестве свободного Субъекта бытия, т. е. в качестве Сущего.

– Ну хорошо, – может сказать въедливый читатель. – Допустим, бытие невозможно без отрешенного от бытия единства. Допустим, далее, что абсолютное Единое может властвовать над бытием именно в силу своей отрешенности от бытия. Допустим даже то, что отрешенное от бытия единство – это опять-таки не голая данность, а результат свободного полагания. Но почему ты считаешь, что трансцендентность абсолюта по отношению к бытию невозможна без его трансцендентности по отношению к отрешенному от бытия единству? Почему даже абсолютного единства как такового для господства над бытием опять-таки недостаточно?

– Да потому, что в конечном счете *бытие возможно лишь как объект* ***абсолютного*** *господства*. Однако полностью властвовать над чем-либо может лишь тот, кто прежде всего властвует над самим собой. В качестве непосредственного Субъекта господства над бытием перед умозрением и в самом деле предстает отрешенное от бытия Единое. Но для того, чтобы иметь силу утверждать себя в качестве такового Субъекта, Единое прежде всего должно владеть самим собой. Самим же собой оно владеет уже не как оно само, т. е. не как Единое как таковое, а как сила, стоящая даже над отрешенным от бытия единством, т. е. как абсолютное Ничто. Скажу еще проще: *собой* в окончательном смысле может владеть только абсолютная Самость, выступающая по отношению к метафизическому универсуму как Ничто. Это значит, что именно абсолютное Ничто представляет собой ту силу, которая является условием возможности *всего*, в том числе и бытия как такового. Таким образом, условием возможности бытия является не отрешенное от бытия Единое как таковое, а именно абсолютное Ничто, свободно полагающее себя в качестве отрешенного от бытия Единого. Сама по себе Са-

мость не позволяет идентифицировать себя ни с чем. Точнее говоря, Самость как Субъект актуально бесконечного можествования позволяет идентифицировать себя только с абсолютным Ничто. В этом смысле Самость не только выше *бытия*, но выше любой, даже надбытийственной, *ипостаси*, если под последней как таковой понимать не бытие, а некий метафизический облик, к которому даже за пределами бытия все еще можно отнести некоторые катафатические высказывания, с помощью которых мы идентифицируем некоторую реальность, принадлежащую метафизическому универсуму.

> В чем некорректность – впрочем, принципиально важного в контексте как первой, так и второй гипотезы – высказывания: *«Единое сущее не может существовать, если нет Единого как такового»*? Прежде всего в том, что на самом деле как раз наоборот, именно *небытие Единого как такового есть условие возможности бытия Единого сущего.* При этом утверждение о *небытии* абсолютного Единого отнюдь не означает его *отрицания.* Напротив, единство абсолютного Единого *утверждается* именно на сверхбытийственном уровне. Поэтому *Единое сущее не может существовать без сверхбытийственного единства абсолютного Единого.* Далее. Когда мы говорим, что Единого *нет*, то все еще остаемся в сфере онтологии. Ведь мы все же утверждаем здесь некоторое отношение Единого к бытию, пусть хотя бы только негативное. Возможная оговорка, что здесь речь идет не об отношении Единого к бытию, ибо Единое как таковое свободно от какого бы то ни было соотношения, а об отношении бытия к самому по себе безотносительному Единому, сути дела не меняет. Сколько бы мы апофатическим образом ни уверяли, что абсолютное Единое *выше* бытия, все равно наше высказывание здесь строится так, что оно может быть хоть сколько-нибудь содержательным только *по*

отношению к бытию. «Безучастность» Единого здесь пока еще не осмысливается в ее абсолютности. Самодостаточное в смысловом отношении понятие Единого здесь поэтому еще не достигается. За пределы же онтологии как таковой нас выводит как раз шеллинговское понятие *можествования,* – если только мы постигнем это можествование как актуально бесконечное. Здесь, казалось бы, напрашивается возражение, что ведь и можествование соотнесено с бытием, ибо «могущее *быть*» – это такое не-*сущее*, которое может *быть*. Такую же содержательную зависимость от категории бытия обнаруживает и понятие «могущего *не* быть». Однако поистине может не быть лишь тот, кто в себе самом свободен как от положительного, так и от отрицательного соотношения с бытием. Поэтому можествование не только можно, но и нужно осмыслить вне какой бы то ни было соотнесенности с бытием. Сфера абсолютного господства не может быть очерчена с помощью логико-метафизической противоположности «можествование – бытие». Ведь за пределы этой противоположности уже выходит такое можествование, объектом которого является само сверхбытийственное единство абсолютного Единого. В конечном же счете интуиция актуально бесконечного можествования приводит умозрение к понятию такого можествования, которое свободно от логико-метафизической соотнесенности со всем тем, что может выступить в качестве его объекта. Это – можествование *самонаправленное*. В *этом* смысле следует говорить уже не о могущем *быть*, не о могущем *быть* единым и не о могущем *быть* самим собой (даже если подразумевать здесь обсуждавшееся ранее бытие с аккузативом), и даже не о могущем внебытийственным образом полагать свое единство, а о могущем полагать все, в том числе и самого себя, а значит и себя в качестве всемогущего, или просто о *«могущем самого себя»*

(по-немецки я сказал бы примерно так: *das sich selbst nicht nur als Seiendes, als überseiendes Eines usw., sondern als Sich Selbst auch in seinem alles umgreifenden Vermögen zu* **setzen** *Vermögende)*. <

В нужном направлении нас уже, правда, продвигает само указание на то, что Единое как таковое – это не просто не-сущее, а *абсолютно* не-сущее. У Прокла это – *никоим образом* не сущее. При этом можно наблюдать, как Прокл колеблется, сомневаясь в том, можно ли так говорить о первом Едином. В самом деле.

> Против тезиса о том, что абсолютное Единое не существует *никоим образом*, направлены, например, следующие заявления Прокла в его комментарии к «Пармениду»: «…апофатические определения ведут нас отнюдь не к никоим образом не-сущему, а к самому единому, точнее, к подлинному единому» (1087.28–30; *Лукомский*, с. 490–491), или: «…совершенно неверными оказываются воззрения тех, кто полагает, будто апофатические определения приводят нас к <представлению о едином как о> никоим образом не-сущем или к чему-то подобному» (1105.34–37; *Лукомский*, с. 510–511). А вот, напротив, совершенно однозначное высказывание в пользу этого тезиса: «Если мы направим свой взор ввысь, мы узреем подлинное единое, внеположное всему сущему. Вот почему в заключение <Парменид> отрицает предикат “бытие” и показывает, что он *никоим образом* [курсив мой. – *А. К.*] не может быть приписан самому единому» (1094.14–17; *Лукомский*, с. 498). <

Называя абсолютное Единое «никоим образом не сущим», мы имеем в виду не *лишенность* бытия как некий *недостаток*, как то, чего абсолютному Единого могло бы *не хватать*, а его *превосходство* над бытием и свободу от него. Кроме того, превосходство абсолютного Единого над бытием является превосходством в метафизической *силе*.

> Апофатическое превосходство вообще можно обозначить не только словом «лучше», но *вместе с тем* и словом «сильнее». У Прокла, например, сказано: «…первое *не должно*

мыслить себя потому, что оно лучше {*Zekl*: mächtiger – сильнее} любого мышления, оно *не должно* быть многим, раз оно лучше {*Zekl*: mächtiger} бытия многим, оно *не должно* быть целым и обладать частями, ибо оно лучше целого и частей {*Zekl*: über solches hinaus mächtig}». При этом отрицаемое «долженствование здесь выражает не лишенность, а превосходство» (1110.1–7; *Лукомский*, с. 516; *Zekl*, S. 545). Далее. «Небытие нигде, – говорит Прокл, – лучше {*Zekl*: stärker – сильнее} бытия везде» (1138.5–6; *Лукомский*, с. 545; *Zekl*, S. 585), ибо небытие нигде в данном случае означает абсолютную трансцендентность «сверху» по отношению к бытию как таковому, а значит – абсолютную свободу от бытия. <

Первое Единое в понимании Прокла не просто *лучше* бытия, но именно *сильнее* его (*Zekl*, S. 43). При этом можно сказать, что само по себе Единое *слишком хорошо для бытия*, причем для любого бытия, для бытия любого метафизического уровня, для бытия как такового. В конечном же счете *отрешенное от надбытийственной ипостаси единства метафизическое ядро Единого*, принадлежащее уже не ему, а абсолютной Самости, «слишком хорошо» даже для отрешенного от бытия Единого как такового, а тем самым – даже для актуально бесконечной совокупности *всей* реальности, которая для абсолютной Самости целиком выступает в качестве *объекта* актуально бесконечного можествования.

8. О неинаковости первого Единого

Теперь несколько слов о том, как соотносятся Единое первой гипотезы «Парменида» и Неиное Кузанского. Можем ли мы сказать, что абсолютное Единое выступает как Неиное в смысле, близком трактату Кузанского «О неином»?

> В предыдущей книге я склонялся к положительному ответу на этот вопрос.[101] Теперь же я отвечу на него иначе: *Единое в его абсолютном полагании трансцендентно даже по отношению к самому себе как Неиному*. Но разве я в указанной книге не говорил о том же, когда заявлял, что единое выше самой противоположности неиного и иного? Но все дело в том, как понимать само это «выше». Само Неиное можно рассматривать как вершину аффирмативного бытия, возвышающуюся над противоположностью бытия и ничто в рамках онтологического измерения. Неиное в этом смысле можно было бы назвать, скажем, аффирмативно сущим Неиным. Теперь же я настаиваю на том, что абсолютное Единое должно быть осмыслено как трансцендентное даже по отношению к этому Неиному. Об этом сейчас и пойдет речь. <

Итак, в «Пармениде» присутствует ход мысли, согласно которому Единое в его абсолютном полагании не может мыслиться как *иное* по отношению к чему бы то ни было (139 с). Единство, по Платону, это единственное «свойство» Единого. Но если бы Единое было *иным*, то оно, как говорит Платон, было бы причастно «инаковости» и тем самым обладало бы свойством «быть больше, чем одно», что противоречило бы его абсолютной простоте (140 а). Это значит, что если бы Единое было иным, то оно уже не было бы Единым. Дело вроде бы выглядит так, что *Единое не может быть иным, не переставая быть Единым*. Поэтому если Единое едино, то оно – не что иное, как Неиное. Иными словами акт полагания Единым себя в качестве Единого вроде бы следует мыслить как тождественный акту полагания Единым себя в качестве Неиного. Так вот на самом деле это не так.

---

[101] *Кричевский А. В.* Абсолютный дух сквозь лики триединства... С. 36.

Мой тезис состоит здесь в том, что в пространстве, задаваемом диалектикой неиного,[102] способность Единого к акту абсолютного самополагания, в силу которого оно утверждает себя в качестве Единого первой гипотезы, не просто остается принципиально непостижимой, а выглядит невозможной. *Диалектика неиного – это всего лишь диалектика аффирмативного бытия.* Полагая себя в качестве Неиного, абсолютное Единое полагало бы себя в качестве сущего Единого, а не в качестве самого себя как такового, т. е. Единого абсолютного. С Неиным Кузанского может быть отождествлен, например, гегелевский абсолютный дух, чего, однако, уже нельзя сказать об абсолютном духе Шеллинга. Дело в том, что в онтологическом измерении облик первого Единого предстает в искаженном виде, ибо здесь оно выступает как *то, что* ***не может быть*** *иным.* Однако не может быть иным то, что как раз не имеет в себе силы удержать себя в абсолютной метафизической позиции. Рассмотрим эту тему подробнее.

Абсолютная метафизическая позиция есть необходимое условие возможности прочих позиций. Эта необходимость не противоречит свободе абсолютного Единого, ибо речь идет о необходимости не для него, а для прочих позиций. Сущее Единое, например, не может существовать без абсолютного Единого, тогда как абсолютное Единое в себе как Сущем никоим образом не нуждается. Уже одно это должно значить, что мы должны мыслить абсолютное Единое как обладающее метафизической силой, достаточной для того, чтобы сохранять некую метафизическую дистанцию по отношению к сущему Единому.

Эта дистанция не может, однако, определяться инаковостью. Абсолютное Единое инаковости не при-

---

[102] Эта диалектика подробно описана, например, в книге: *Кричевский А. В.* Абсолютный дух сквозь лики триединства… С. 18–22.

частно. Абсолютное Единое не есть сущее Единое не в силу инаковости по отношению к последнему, а просто потому, что оно, абсолютное Единое, едино. Оно – «иное» без инаковости.

Но это не значит и того, что абсолютное Единое «причастно» неинаковости. Оно – «неиное» без неинаковости. Оно – выше противоположности инаковости и неинаковости. Противоположность инаковости и неинаковости имеет силу только в онтологическом измерении. Абсолютное Единое не есть ни иное, ни неиное, ибо оно вообще не есть. Об абсолютном Едином мы не можем сказать ни того, что оно *есть* «иное» по отношению к бытию, ни того, что оно *есть* для него – неиное. Оно вообще для него не *есть*, ибо оно вообще не есть – даже для себя. «Для-себя» абсолютного Единого – это не бытие, а его единство. «Для-себя» абсолютного Единого – это не есть его неинаковость по отношению к себе. Ведь неинаковость неиного по отношению к себе означает, что неиное *есть* не что иное, как неиное неиного, т. е. неиное самого себя. Самосоотнесенная неинаковость подразумевает такое самоутверждение, в котором реализуется момент совпадения с собой, метафизически неизбежно имплицирующий бытие. Неиное самого себя всегда уже есть нечто сущее. Причастность неиного самому себе – это и есть бытие неиного. Но *абсолютное Единое вообще не причастно ничему, даже самому себе.*

– Но разве мы не можем, – спросит читатель, – убрав «для ясности» связку «есть», сказать, что Единое – это не что иное, как Единое?

– Нет, потому что неинаковость есть самосоотнесенность, тождественная бытию.

– Но все же мы здесь катафатическим образом приписываем абсолюту качество единства. Разве в этом своем качестве Единое не тождественно самому себе?

Разве тезис «Единое едино» не указывает на самосоотнесенность абсолюта в качестве Единого?

– И в самом деле, тезис о том, что «Единое – это Единое», указывает на некую самоидентичность абсолюта «под знаком» единства. Но это самоидентичность, принципиально стоящая над бытием. Именно поэтому нам следует избегать понятий, предназначенных для онтологического применения, в частности, таких, как «тождественность», «неинаковость» и «самосоотнесенность». Впрочем, при желании, разумеется, можно было бы говорить также и о *надбытийственной самосоотнесенности*. Это всего лишь вопрос словоупотребления. Но я все же предлагаю использовать здесь, например, термин «надбытийственная самоидентичность», или, если угодно, «надбытийственная ипостась», подразумевая такую метафизическую самонаправленность, которая не обременена необходимостью выпадать в бытийный «осадок». Кроме того, в случае полагания бытия надбытийственная ипостась абсолютного единства не утрачивается, причем она сохраняется в двояком смысле: во-первых, сохраняется отрешенный от бытия метафизический уровень как таковой, а во-вторых, абсолютное Единое сохраняется в самом своем отрешенном от бытия присутствии в бытии, каковым присутствием, собственно, и конституируется бытие как таковое. Но продолжим наше изложение.

В том случае, если абсолютное Единое полагает бытие и, соответственно, себя в этом бытии в качестве его субъекта, т. е. Сущего, мы не можем сказать, что Единое полагает свое инобытие. Бытие, о котором идет речь уже во второй гипотезе «Парменида», не есть инобытие абсолютного Единого хотя бы потому, что инобытие есть бытие, иное по отношению к некоему хотя и изначальному, но все же именно *бытию*. Переход же от первой гипотезы ко второй подразумевает

полагание именно этого изначального бытия. Отношение абсолютного Единого к этому бытию вообще уже не есть отношение в собственном смысле, ибо абсолютное Единое, мыслимое в качестве Субъекта этого отношения, никоим образом не существует. Поэтому не имеют здесь силы и отношения инаковости или неинаковости. Можно, конечно, сказать, что *иное* по отношению к бытию есть небытие. Но это будет как раз такое относительное небытие, которое именно в силу этой своей относительности опять-таки некоторым определенным образом «есть», т. е. есть не что иное, как бытие, или *неиное* бытия, так что в таком случае мы опять погрязаем в диалектике неиного и иного, за пределы которой по сути не выходит и гегелевская диалектика бытия и ничто как моментов аффирмативного бытия. Если бы абсолютное Единое было подвластно этой диалектике, то оно как раз всегда бы – «непредмыслимым образом» – уже и было, так что ни о какой его свободе по отношению к бытию не могло бы быть и речи.

> Заметим, что такое положение дел едва ли могло бы удовлетворить позднего Шеллинга, согласно которому свобода быть означает также и свободу не быть, причем свобода не быть метафизически первична и должна мыслиться как условие возможности свободы быть. Описывая ситуацию более низкого метафизического уровня, а именно, отношение абсолютного духа к своему возможному инобытию, Шеллинг, как мы видели выше, формулирует такие фигуры мысли, которые нам следовало бы рассматривать как своего рода теневое отражение отношения безусловно абсолютного духа к своему изначальному бытию, т. е. к бытию как таковому. Я имею в виду следующее. Абсолютный дух, по Шеллингу, может и не полагать свое инобытие. Именно в силу этого акт полагания инобытия может рассматриваться как свободный, т. е.

как акт творения. Это первый момент свободы абсолютного духа по отношению к своему возможному инобытию. Второй же момент состоит в том, что абсолютный дух именно потому может положить свое инобытие, что он даже в этом инобытии не утратит своего изначального единства. Оба момента, – разумеется, будучи подвергнуты соответствующему новой сути дела переосмыслению, – будут сохранять свою силу и тогда, когда речь идет не об отношении к инобытию, а об отношении к бытию как таковому.[103] Применительно к Единому первой гипотезы сказанное должно означать следующее. Именно и только отрешенное от всего, в том числе и от бытия, Единое первой гипотезы можно помыслить в качестве субъекта, обладающего силой свободно создать бытие как таковое, а тем самым утвердить себя в качестве его властителя, т. е. сущего Единого второй гипотезы. Далее. Если бы Единое первой гипотезы, полагая себя в качестве сущего Единого, переставало быть самим собой, т. е. абсолютным Единым, то оно не было бы способным положить свое бытие *свободно*. Ведь, как мы знаем, по Шеллингу, свободен по отношению к бытию только Тот, Кто, *во-первых*, может не полагать бытие, *во-вторых*, может полагать его и, *в-третьих*, не утрачивает в бытии самого себя в качестве субъекта последнего. Кроме того, *бытие* Единого может быть таковым, т. е. не просто бытием, а бытием именно *Единого*, лишь в том случае, если это Единое остается в нем самим собой, т. е. Единым. Сама бесконечная «множественность» бытия Единого, о которой идет речь во второй гипотезе (143 a), уже подразумевает то, что она есть множественность единиц, т. е. «единых». В противном случае нам пришлось бы говорить о множестве без элементов, что, очевидно, бессмысленно. <

---

[103] В качестве попытки такого переосмысления можно было бы рассматривать уже третью главу настоящей книги.

«Неинаковость» Единого, далее, не должна мыслиться как *тождественность.* Единое не причастно идее тождественности, или, что то же самое, тождественному как таковому. Позволим здесь себе такое выражение, как «нетождественная неинаковость», имея в виду, что это вместе с тем такая неинаковость, которая свободна от бытия. Так вот *нетождественная неинаковость* Единого по отношению к некой реальности – это не что иное, как его *отрешенное от бытия присутствие* в этой реальности, причем такое присутствие, в котором Единое сохраняет свою самоидентичность, или, если угодно, свою *надбытийственную ипостась.* Точно так же не причастно абсолютное Единое идее инаковости, или иному как таковому. Поэтому Единое, по Платону, не является ни иным, ни тождественным ни самому себе, ни иному (139 е). Оно – выше противоположности тождественного и иного. В силу этого оно не есть ни иное, ни неиное. Оно выше иного как противоположного неиному и выше неиного как противоположного иному. Оно – выше инаковости иного и неиного по отношению друг к другу. В этом смысле оно может быть названо абсолютным, а еще точнее, аффирмативным Неиным. И все же о какой аффирмативности Неиного мы здесь можем говорить? Я имею в виду следующее.

«Неиное» Кузанского есть не что иное, как аффирмативное *бытие.* Это – *сущее* Неиное, причем сущее всегда и неизбежно, даже в том случае, когда речь идет об абсолютном можествовании, или абсолютной возможности, ибо оказывается, что это – опять-таки *сущая* возможность, или «возможность-бытие». Единое же в его абсолютном полагании выше всякого бытия. Поэтому если уж говорить о неинаковости Единого первой гипотезы, то она ни в коем случае не должна мыслиться не только как тождественность, но и как неинаковость *сущего* Неиного. Поэтому весь комплекс основных

фигур мысли, описывающих диалектику иного и неиного в рамках онтологического измерения и выражающих интуицию *сущего* Неиного, возвышающегося над противоположностью иного и неиного опять-таки в рамках онтологического измерения, на самом деле Единое первой гипотезы не затрагивает. Итак, может быть, первое Единое должно быть осмыслено как *внебытийственное* Неиное? В чем же состоит неинаковость внебытийственного Неиного? Прежде всего в том, что она проистекает не из «природы» Единого, а из его *свободы*. Чтобы приблизиться к сути дела, вопрос надо переформулировать так: в чем *может* состоять неинаковость внебытийственного Неиного? Что это значит? По своей логико-метафизической «природе» Единое, казалось бы, *не может быть* иным ни по отношению к себе, ни по отношению к иному. Это – как бы *вынужденная* неинаковость. Однако *такая* неинаковость не имеет к абсолютному Единому никакого отношения, или, точнее абсолютное Единое не имеет никакого отношения к ней. Абсолютное Единое «не есть» ни иное, ни неиное, оно даже выше самой противоположности иного и неиного именно в том смысле, что как раз не есть, а *может быть* иным, *может быть* неиным как по отношению к себе, так и по отношению к иному, а также *может* быть и тем, кто выше противоположности этих определений. Аффирмативная неинаковость абсолютного Единого – это качество, свободно полагаемое им самим. Но ведь качество, как мы знаем из Гегеля, это – определенность, тождественная с бытием того, чьим качеством оно является. Поэтому мы можем сделать такое уточнение: неинаковость для абсолютного Единого – это такое его качество, которое оно свободно полагает вместе со своим бытием. Полагая аффирмативное бытие и себя в качестве его Субъекта, абсолютное Единое этим же актом полагает себя в бытии в

качестве Неиного, не утрачивая, разумеется, своей безусловной отрешенности от бытия. В качестве Неиного абсолютное Единое присутствует в бытии отрешенным от бытия образом. Эти метафизические фигуры формируются во второй позиции нашего (не шеллинговского) контекста. Но прежде всего абсолютное Единое может и не быть Неиным, равно как оно может и не быть вообще. Абсолютное Единое – это не Неиное, а Могущее-быть-неиным. В качестве такового оно утверждает себя в первой метафизической позиции нашего контекста. Далее. Можно ли сказать, что свободная неинаковость должна быть осмыслена как обратная сторона свободной самоидентичности Единого? Нет, правильнее было бы сказать, что свободно положенная неинаковость есть результат деяния абсолютного Единого, коим полагается вторая, т. е. бытийная, метафизическая позиция. Под самоидентичностью же абсолютного Единого следовало бы понимать первую метафизическую позицию нашего контекста, т. е. его утвержденность в надбытийственном единстве, его «безучастное», в том числе и в смысле его непричастности эйдосу тождественности, *«для-себя», отрешенное от бытия.* При этом Единое даже в его абсолютном полагании еще не занимает действительно абсолютной метафизической позиции. Субъект *свободного* абсолютного *само*полагания – это вообще не Единое, а та сила, которая трансцендирует даже эту наивысшую надбытийственную ипостась абсолюта.

9. Трансцендентность первого Единого

Только что я говорил о свободном самополагании абсолютного Единого. Это должно было бы значить, что абсолютное Единое именно *само* полагает себя в качестве самого себя, т. е. в качестве Единого первой гипотезы. Однако вопрос о том, можно ли считать

именно само по себе Единое абсолютным субъектом такого полагания, все же на определенном этапе изложения оставался открытым. Дело в том, что у неоплатоников само *единство* Единого предстает как такое его качество, выше которого умозрение не поднимается.[104] В силу своего «неотмыслимого» единства абсолютное Единое возвышается над бытием и над собой как Единым сущим.

> В этой связи Байервальтес, говоря о Плотине, констатирует следующее. «Первая гипотеза в понимании Плотина представляет само Единое как то, что исключает всякое множество: ‘a-pollon’; поэтому оно доступно для постижения лишь через радикальное отрицание, а именно, в результате отрицания всех фундаментальных категориальных качеств, включая бытие, оно предстает как чистое, абсолютное, покоящееся в себе единство. Оно, как “иное [по отношению] ко всему иному”, есть ничто, [отрешенное] от всего [Nichts von Allem]».[105] <

Но можно ли сказать, что абсолютное Единое может возвышаться над собой не только как над сущим, но и прежде всего как над Единым именно в силу этого своего Единства? Единство это делает Единое самим собой, т. е. Единым самим по себе. Как говорит Цекл, „dahinter geht es nicht zurück“.[106] Но в самом ли деле следует остановиться именно на этом? Разве здесь уже достигнута отрешенность абсолютно от *всего*?

---

[104] Вопрос о так называемых «двух Единых» Ямвлиха я пока оставляю в стороне.

[105] *Beierwaltes W.* Denken des Einen… S. 195, ср. также S. 345.

[106] Вольный перевод: «Дальше [в сторону начала] идти уже некуда» (*Zekl*, S. 9). Имеется в виду то, что здесь мы доходим то такой реальности, которая уже не имеет за собой никакого метафизического фона, который мог бы служить ее основанием (*Hintergrund*), который не совпадал бы с ней как таковой и исходя из которого мы могли бы ее «понять».

> В предыдущей книге я говорил о том, что единство Единого первой позиции, выступающее как акт его аффирмативного самоутверждения, мыслимо только как абсолютный дух, но только не в гегелевском, а в шеллинговском смысле.[107] Теперь же я обращаю внимание на то, что здесь речь может идти только о таком «абсолютном духе», который способен утверждать себя в своей абсолютно безотносительной, «безучастной» трансцендентности даже перед лицом своего аффирмативного бытия. Именно на эту трансцендентность указывает Шеллинг, говоря о свободе «абсолютного духа» по отношению к самому триединству имманентных форм его бытия. В рамках диалектики триединства эта свобода осмыслена быть не может хотя бы потому, что это – свобода также и от самого триединства как такового, которое при всей своей «духовности» всегда имеет бытийственный характер. Дальнейший вопрос, как уже было отмечено, состоит в том, может ли само единство первого Единого обеспечить его абсолютную свободу. <

Трансцендентность Единого первой гипотезы по отношению к самой противоположности бытия и небытия несоизмеримо глубже, чем «трансцендентность» актуально бесконечного для-себя-сущего по отношению к конечному бытию. Здесь мало было бы даже сказать, что для-себя-*бытие* и *небытие*-для-себя разделены некой актуально бесконечной метафизической «бездной», ибо «по ту сторону» этой «бездны» уже *нет* не только ничего *сущего*, но и ничего мыслимого вообще, включая и само по себе Единое: «там» Единое предстает даже не в своем единстве, конституирующем его как отрешенное от бытия, но все еще Единое, но лишь как абсолютное Ничто. Сквозь пустоту этого Ничто как Субъекта небытия и сквозь отрешенное от бытия единство Единого смотрит на полноту бытия Сущего свободная абсолютно от всего «Самость»,

[107] *Кричевский А.* Абсолютный дух сквозь лики триединства… С. 40.

отрешенная имманентность которой Единому первой гипотезы наделяет его той самой «абсолютностью», которая, как мы думали поначалу, изначально принадлежит ему самому как таковому. По сути дела перед нами парадоксальная ситуация, когда «объектом» свободного полагания является абсолютно все, включая «то, выше чего ничто нельзя помыслить» (имманентная вершина метафизического универсума), и даже «то, что превышает все, о чем только можно помыслить» (трансцендентная универсуму и в принципе немыслимая, или непостижимая, вершина). Итак, какая же сила может «трансцендировать вверх» само по себе Единое? Ответ: только Ничто. Именно поэтому это Единое все еще сохраняет в глазах неоплатоников видимость абсолютности.

10. Результат первой гипотезы

Только что мы в общем виде сформулировали то, к каким результатам может вести последовательное проведение мысли о том, что даже *Единое первой гипотезы само должно быть осмыслено как результат свободного полагания.* В ходе предыдущего изложения мы уже фактически затрагивали следующие вопросы. Что мы можем сказать о субъекте, могущем создать само Единое первой гипотезы и тем самым утвердить себя в качестве причины метафизического универсума как такового? Можно ли результат этого деяния считать абсолютным в окончательном смысле? Можно ли утверждать, что первое Единое способно *само* полагать себя в качестве такового? Эти вопросы ведут нас, далее, к финальному вопросу о том, какая же именно метафизическая реальность и в самом деле *может* утверждать *себя* в качеств *субъекта* свободного *само*полагания.

Здесь как раз следует подумать и над тем, что мог бы означать следующий тезис Платона, фактически подводящий итоги пройденного в первой гипотезе пу-

ти: *если Единое не существует «никоим образом», то оно не существует и как Единое* (141 e). Здесь нам прежде всего придется снова, но в несколько ином ракурсе, рассмотреть вопрос не только о том, как *единство* Единого соотносится с его *бытием*, но и о том, не следует ли мыслить абсолют сам по себе как *силу, возвышающуюся даже над отрешенным от бытия единством*. Итак, анализируемый тезис состоит в следующем. Предположение об абсолютном небытии Единого приводит к выводу о том, что оно не просто не существует, но не существует именно *в качестве Единого как такового*. Как это понять? Возможные подходы здесь таковы.

1) Не означает ли это просто, что если Единое не существует, то не существует и его единство как таковое? Ведь раз нет того, о чьем единстве мы пытаемся рассуждать, значит нет и самого этого единства. Однако *единство* Единого (акт его полагания) и само *Единое* (результат этого акта) – это одно и то же. Получаем тавтологию: если Единое не существует, то оно… не существует. Это высказывание само по себе столь же верно, сколь и бессодержательно.

– Оно бессодержательно именно потому, – может сказать здесь противник тезиса о небытии абсолютного Единого, – что предположение о том, что Единое не существует никоим образом, оказывается несостоятельным. Результатом первой гипотезы следует считать усмотрение того, что если Единое не существует никоим образом, то не может быть речи также и о его единстве. Ведь того, о чьем единстве мы здесь пытаемся рассуждать, вовсе нет. Здесь всего лишь подтверждается столь нелюбимый тобой тезис о том, что *для того чтобы быть Единым, единое прежде всего должно уже быть*. Переход от первой гипотезы ко второй означает, таким образом, фактический отказ от первой, признание ее всего лишь неким ложным «заходом» мышления. Ведь сам же Платон ясно говорит в конце первой гипотезы, что так, как мы здесь предположили, дело обстоять с единым не

может. Таким образом, результат первой гипотезы – это своего рода *доказательство бытия Единого*. Строение этого доказательства следующее. Мы начинаем с тезиса об абсолютном единстве Единого, затем одно за другим отрицаем в Едином определенные метафизические качества и способы его бытия, а в конечном счете приходим к соблазну подвергнуть отрицанию и само его бытие как таковое. Однако *вместе с отрицанием бытия Единого мы неизбежно отрицаем и само его единство как таковое*. Такое отрицание, однако, оказывается немыслимым, ибо без единства Единого не может существовать не только Единое как таковое, но и Единое сущее и вообще что бы то ни было. Иными словами, если нет Единого, то не может быть вообще ничего.

– Ущербность данного подхода, – ответил бы я, – состоит не только в его неадекватности сути дела, но прежде всего в том, что он представляет эту суть дела в таком ракурсе, где очевидная банальность базовых формулировок как бы заслоняет собой метафизически значимую архитектонику проблемы, лежащую в основе неоплатонической традиции. Это – «лягушачья» перспектива, где «низ» загораживает «вершину». Нужная нам смена ракурса состоит в следующем.

2) Поставим вопрос иначе. Верно ли, что небытие Единого *отрицает* его единство? Если с этим согласиться, то получилось бы, что отрицание Единого второй позиции якобы означает также отрицание абсолютного Единого. Мы этого, однако, допустить не можем. Позиция Прокла по этому вопросу ясно выражена в следующем пассаже его комментария.

«…<Платон> показывает, что первое единое отнюдь не похоже на единое, сочетающееся с сущим. В самом деле, если бы высказывание «единое есть единое» оказалось истинным, получилось бы, что единое, являющееся единым, включает в себя понятие «сущее». Относительно же потустороннего единого, по мнению <Платона>, невозможно даже сказать, что оно есть единое. Ведь единое, о котором мы будем утверждать, что оно есть единое, на самом деле окажется единым, сочетающимся с сущим. Итак, мы не

должны полагать, будто подлинное единое есть единое, поскольку единое, которое есть единое, окажется единым, сочетающимся с сущим и уже участвующим в сущности. Оно не останется единым как таковым, а превратится в единое сущее» (36k; *Лукомский*, с. 661).

Допустить, что *единство* первого Единого «неотмыслимо» от его собственного бытия, означало бы, таким образом, согласиться с тем, что абсолютное Единое не обладает силой не быть. В духе позднего Шеллинга здесь сразу можно было бы добавить, что оно в таком случае не могло бы оставаться свободным по отношению к своему бытию. Такое допущение, однако, было бы отрицанием абсолютного Единого как такового. Но мы помним о том, что как раз Единое второй позиции не может существовать без Единого как такового. Единство – прежде бытия, а бытие есть только благодаря единству.

> Соотношение единства и бытия в интерпретации Проклом платоновского учения о Едином удачно описано С. В. Месяц в ее изложении 115-й теоремы «Начал теологии»: «…поскольку быть единым и просто быть – не одно и то же, то бытие и Единое должны или оба являться первоначалами, что невозможно, так как первоначало – одно, или одно из них должно быть раньше другого. Но бытие не может быть раньше Единого, так как нуждается в единстве, чтобы быть, первоначало же не должно нуждаться ни в чем, следовательно, Единое должно быть раньше и выше бытия».[108] Особенно важен здесь для нас ясно высказанный тезис о том, что без Единого, которое как таковое выше и прежде бытия, невозможно и само бытие как таковое. <

Это значит, что абсолютное Единое – это условие возможности Единого второй позиции. Иначе говоря: Единое внебытийственное – это условие возможности Единого сущего. Поэтому *отрицание* ***единства*** *первого есть отрицание* ***бытия*** *второго* и тем самым второго как такового.

---

[108] *Месяц С. В.* Начала метафизики Прокла… С. 212.

Но можно ли сказать, что утверждение единства абсолютного Единого есть вместе с тем утверждение бытия Единого сущего? Я имею в виду следующую фигуру мысли. То, каким образом в «Началах теологии» Прокла Единое осмысливается в качестве причины, С. Месяц описывает так: «Переход от единого ко многому совершается потому, что Единое производит вторичное из-за преизбытка собственной силы и совершенства (El. Th. 27). При этом сущность производящей причины остается «неприобщимой» (трансцендентной) по отношению к следствиям; она порождает их не волевым решением или действием, но самим своим бытием, просто оставаясь тем, что она есть (El. Th. 26)».[109] И далее: «Согласно одному из основных законов исхождения, любая бестелесная причина производит свои следствия не волевым решением и действием, а самим своим бытием».[110] Не подвергая сомнению адекватность приведенного изложения позиции Прокла, хочу обратить внимание на то, что в нашем контексте требуют переосмысления следующие моменты.

Во-первых, если высшее есть причина низшего именно в силу своего бытия, то представление о такой причинности к абсолютному Единому неприменимо. Ведь абсолютное Единое *выше* бытия. Само по себе оно не существует никоим образом и в бытии не нуждается. И вместе с тем оно – причина бытия. Это значит, что мы не можем сказать об абсолютном Едином, что оно выступает в качестве причины бытия именно в силу своего *бытия*.

Во-вторых, непригодна для постижения причинности первого Единого и та восходящая к Аристотелю и активно используемая как Плотином, так и Проклом фигура мышления, согласно которой «порождающую

---

[109] Там же. С. 208.
[110] Там же. С. 215.

возможность причины не следует понимать в смысле неосуществленной возможности, которой еще только предстоит перейти в энергию, в действие. Согласно El. Th. 77, любая причина есть уже действительность (ἐνέργεια) всего того, чем еще только могут стать ее следствия».[111] Этот вид возможности, как отмечает С. Месяц, Прокл называет «возможностью сущего в действительности».[112] В соответствии с этой логикой пришлось бы утверждать, что если первое Единое – это причина бытия как такового, то оно, т. е. само по себе Единое, обладает бытием еще в большей степени, чем само это бытие. Однако первое Единое, как мы говорили, должно быть постигнуто как причина бытия любой степени, всякого бытия без исключения, в том числе и своего собственного, наивысшего в смысле актуальной бесконечности. Нет и не может быть такого бытия, причиной которого не являлось бы первое Единое. Однако указанная схема заставляет нас предположить, что первое Единое, будучи причиной бытия, само обладает неким бытием более высокого порядка, а будучи причиной этого последнего, оказывается в себе самом обладающим бытием еще более высокого порядка и т. д. «до бесконечности». Однако интуиция актуальной бесконечности требует снятия бесконечности «дурной». Это значит, что если признать, что первое Единое – это безусловная причина даже актуально бесконечного бытия,

[111] Там же. С. 210.

[112] Там же. Шеллинг, как мы знаем, также использует подобный ход мысли: для того, чтобы выступить по отношению к возможному бытию в качестве «могущего быть» как его причины, абсолютный дух должен уже в себе самом обладать бытием. О смысле и принципиальной ограниченности сферы применения этой фигуры мышления в концепции позднего Шеллинга мы уже говорили выше.

то придется согласиться и с тем, что само оно бытием уже не обременено в принципе.

Но может быть, *в-третьих*, первое Единое выступает как причина бытия по крайней мере в силу своего отрешенного от бытия *единства*? Однако в таком случае бытие было бы необходимым следствием единства Единого. Это значило бы, что хотя само единство Единого выше и прежде бытия, но все же бытие якобы «вытекает из него вниз» с необходимостью. В таком случае абсолютное Единое именно в силу своего единства – наподобие спинозовской субстанции в описании позднего Шеллинга[113] – страдало бы чем-то вроде «хронического недержания бытия». Вообще следовало бы продумать вопрос о том, является ли нисходящая последовательность эманаций необходимой и если да, то в каком смысле и на каких уровнях. Ведь если бы она была необходимой на всех уровнях,[114] то это значило бы, что она вытекает из логико-метафизической при-

---

[113] Разница состояла бы в том, что спинозовская субстанция, как мы знаем, в силу своей природы необходимо и «непредмыслимым образом» вовлекает в бытие саму себя как таковую и, соответственно, не может возвышаться над бытием, тогда как понимаемое описываемым в настоящий момент образом первое Единое в силу своей собственной природы, т. е. единства, хотя само и возвышалось бы над онтологическим измерением, но все же с необходимостью имело бы под собой некий «висящий хвост бытия».

[114] Любопытно отметить, что в концепции позднего Шеллинга также есть представление о некой метафизической реальности, которая одним только своим бытием вызывает к действительности другую реальность. Я имею в виду то обстоятельство, что метафизическая необходимость возникновения некоего бытия, имеющего более низкий статус, чем собственное вечное бытие абсолютного духа, возникает лишь вместе с полаганием инобытийной метафизической позиции. Именно эта позиция и в самом деле в силу одного только своего *бытия* является у Шеллинга *непосредственной* причиной теогонического процесса. Однако, как мы знаем, само бытие этой позиции есть результат свободного полагания, субъектом которого является абсолютный дух.

роды Единого. Иначе говоря, получалось бы, что единство абсолютного Единого таково, что из него с необходимостью вытекает бытие, пусть даже это будет не бытие самого этого единства, а всего лишь бытие Единого сущего. Акт полагания единства с необходимостью сопровождался бы актом полагания бытия. Однако мне представляется, что абсолютная простота Единого самого по себе не предполагает такой необходимости, иначе само по себе Единое мы не могли бы считать метафизически самодостаточным.

Получается, что абсолютное Единое вообще не может считаться *необходимой* причиной чего бы то ни было. В этом направлении можно было бы повернуть следующий тезис, высказанный С. Месяц: «…если бы способность быть причиной принадлежала самой природе Единого, то оно по определению и по сущности оказалось бы зависящим от происходящих из него следствий, а значит уже не являлось бы абсолютно трансцендентным (неприобщимым) по отношению к ним».[115] Однако С. Месяц делает следующий вывод: «Выходит, само по себе трансцендентное, взятое в своей внутренней природе, причиной быть не может». В нашем контексте следовало бы сказать иначе. Полагание себя в качестве причины не принадлежит природе Единого. Это значит, что Единое по своей природе отнюдь еще *не есть* причина чего бы то ни было, даже самого себя. Точнее говоря, оно ***может не*** *быть* причиной именно потому, что бытие причиной не заложено в его природе. Но это еще не значит, что Единое ***не может*** *быть* причиной. Логико-метафизическая отрешенность субъекта, *могущего* быть причиной, мыслимая не только «по отношению» к его возможному *бытию* причиной, но и «по отношению» к возможному

---

[115] *Месяц С. В.* Начала метафизики Прокла… С. 213.

акту его *внебытийственного* самополагания в качестве причины и возможным следствиям этой причины – это как раз то, в чем состоит его *свобода* причинения. Допустим, что Единое обладает не только силой воздержания от действия (интранзитивное можествование), но и силой к действию (транзитивное можествование), достаточной для того, чтобы стать причиной. Тогда получится, что в том случае, если Единое и в самом деле реализует это свое можествование и делает себя причиной, оно выступит в качестве того самого «беспричинно причиняющего», о котором говорит автор указанной работы, причем именно потому, что причинность Единого будет проистекать не из необходимости его «природы», а из его свободы.

> Все только что сказанное подразумевает еще и ту очевидную для внимательного читателя оговорку, что в том случае, если речь идет о причине *бытия* или, тем более, о причине некой сверхбытийственной реальности, в выражении «быть причиной» слово «быть» может употребляться только в виде формальной связки, не содержащей никакого утверждения о бытии. Например, выражение «быть причиной бытия», строго говоря, некорректно. *Быть* причиной бытия как такового в принципе невозможно. В качестве причины бытия может не *быть*, а скажем, *внебытийственным образом утвердить себя* только та сила, которая сама по себе стоит над бытием. В качестве же свободной причины бытия эта сила может утвердить себя только в том случае, если она сама по себе может этого и не делать, т. е. если в ней самой не заложено никакой необходимости делать себя таковой причиной. Поэтому именно и только «само по себе трансцендентное», – но только не в своей «внутренней природе», а в своей абсолютной свободе, – как раз и оказывается той единственной силой, которая *может* утвердить себя в качестве причины, а именно – причины свободной. <

Все это значит, что первое Единое не может считаться причиной чего бы то ни было ни в силу своего *бытия*,

ни в силу своего *единства*. Однако сказанное вполне согласуется с тезисом о том, что само по себе Единое *может* утвердить себя в качестве причины того, что ниже его, только в силу своего свободного произволения. Если абсолют утверждает себя в качестве причины чего-либо, то в таком случае он и в самом деле оказывается таковой причиной. Это, таким образом, вовсе не *беспричинное* причинение. Просто дело в том, что в нашем контексте причиняющее стоит на более высокой ступени метафизической иерархии и потому не принадлежит цепи причин и следствий, имеющей место на том уровне, причиной которого оно оказывается. Это в полной мере относится и к причинности самого по себе Единого по отношению к бытию как таковому. Единое, в том случае, если оно – не *беспричинно*, но *безбытийственно* – утверждает себя в качестве причины бытия, действительно окажется причиной бытия. В конечном счете сказанное должно быть отнесено и к самому по себе Единому как таковому: абсолют, сам по себе отрешенный даже от надбытийственного единства, может утвердить себя в качестве причины этого единства. В том случае, если он делает это, он действительно оказывается причиной этого единства, стоящей над самим этим единством. Причина этого причинения – свободное произволение абсолюта.

Что же касается *бытия* Единого второй позиции, то его отрицание есть отрицание Единого второй позиции *как такового*. Это, однако, не значит, что то же самое можно сказать об абсолютном Едином. Более того, *в тезисе о том, что абсолютное Единое не существует, не только не отрицается, но напротив, утверждается его абсолютное Единство*. Тем самым мы переходим к следующему тезису.

3) Единство Единого – и, соответственно, само абсолютное Единое как таковое – не существует в том смысле, что оно реализуется, – или, точнее, полагает, или

утверждает, себя, – вне и независимо от какого бы то ни было бытия и от бытия как такового. Единое первой гипотезы не *есть* Единое. Это значит, что акт самополагания Единого *как такового* не есть акт его самополагания в *бытии*. Абсолютное единство Единого носит принципиально внебытийственный характер. Оно выше бытия как такового и в этом смысле это – небытие. Акт *воздержания Единого от бытия, или акт полагания им себя в небытии,* это метафизически более *сильный* акт, чем акт полагания им себя в бытии. Результат этого акта уже можно было бы выделить в виде особой метафизической позиции, которую я уже обозначил выше как первую. Относительно этой позиции, уже лежащей за пределами онтологического измерения метафизики, строятся главным образом апофатические высказывания. Однако акт абсолютного самополагания Единого – это не просто акт *воздержания от небытия.* Этот акт вообще свободен от какой бы то ни было логико-метафизической соотнесенности с бытием. Он имеет собственный позитивный, или, если угодно, аффирмативный, смысл. Смысл этот состоит в свободном полагании абсолютного *единства.* Это – подлинный смысл первой метафизической позиции. Пытаясь мыслить о ней, нам следует полностью забыть о бытии, отрешиться от него, ибо сама по себе она предшествует всякой мысли о бытии. Любопытно отметить, что акт полагания Единым себя в первой метафизической позиции, т. е. в качестве Единого первой гипотезы, а не просто акт его воздержания от бытия, – это такое *внебытийственное деяние*, о котором, – что непосредственно демонстрирует уже сама данная фраза, – становится возможным *катафатическое* высказывание, формулируемое за пределами онтологии. Отправляясь от этой точки, можно, далее, сформулировать целый ряд *нисходящих* катафатических высказываний, переходящих в онтологическое измерение. Ведь свободное полагание Единым себя в ка-

честве Единого первой позиции есть условие возможности свободного полагания им своего собственного *бытия*. В результате этого полагания мы только и имеем ту метафизическую позицию, которая, скажем, *у Шеллинга* выступает в качестве «первой».[116] «Первой», однако, она может выглядеть только в пределах онтологического измерения метафизики. Это важный момент: шеллинговская «первая» метафизическая позиция, в которой абсолютный дух покоится в триединстве своего аффирмативного бытия «до» сотворения мира, в контексте «Парменида» сама оказывается *вторичной*. Это второе полагание есть, в свою очередь, условие возможности свободного полагания «инобытия» (шеллинговская «вторая» метафизическая позиция). Свободное же полагание инобытия есть у Шеллинга – условие возможности? – нет! – создание такой ситуации, которая сама по себе, в силу своего бытия уже оказывается *необходимой* причиной мирового теогонического процесса, *неизбежно* из нее проистекающего.

4) Однако от первой метафизической позиции, в которой первое Единое обладает не просто *небытием* (отрешенность от бытия), но прежде всего именно абсолютным *единством*, на котором это небытие только и может основываться, возможен взгляд не только «вниз», но и «вверх». Глядя «вверх», мы должны сформулировать, – поднявшись не только над онтологией, и не

---

[116] Кавычки здесь не означают того, что я цитирую Шеллинга. Шеллинг не использовал таких выражений, как «первая», «вторая» или «третья» метафизическая позиция. У него вообще нет формулировки понятия о метафизических позициях, хотя фактически, как я показал в своих предыдущих книгах, описываемые Шеллингом метафизические ситуации представляют собой именно определенные метафизические позиции, которые формы абсолютного духа занимают в универсуме. Кавычки означают здесь то, что вытекающая из шеллинговского контекста нумерация на самом деле не соответствует метафизическому «порядку вещей».

только над стоящей над ней генологией, но еще выше, – опять-таки некоторое катафатическое высказывание еще более высокого порядка, чем утверждение о надбытийственном единстве абсолюта. В чем же должно состоять это утверждение? Мы уже знаем, что апофатически постигаемый акт самополагания Единого в качестве не-сущего – это то же самое, что и катафатически постигаемый *акт абсолютного само-единения Единого, или акт самополагания Единого в его единстве.* Этот акт, далее, опять-таки должен быть осмыслен как акт *свободный*, а само Единое абсолютной позиции, совпадающее с этим актом, – как результат *свободного* полагания. Это ведет к пониманию того, что *Субъект этого свободного полагания метафизически дистанцирован также и по отношению к тому единственному поддающемуся катафатической фиксации «свойству» Единого, которое мы за ним оставили, а точнее, к его собственному конститутивному качеству, а именно – к самому его единству.* В чем же может состоять эта дистанцированность? Во всяком случае ясно, что Субъекта, способного к свободному созиданию абсолютного единства, мы уже не можем мысленно как бы «вытеснить» в некое, так сказать, «небытие более высокого порядка». Мы уже пришли к тому, что аффирмативный смысл небытия абсолюта ближайшим образом заключается в его отрешенном от бытия единстве. Но можем ли мы утверждать, что сила, стоящая над абсолютным единством и тем самым выступающая по отношению к этому единству как Ничто, это некое сверхъединство? Отнюдь нет. Дело в том, что такое утверждение бы лишь к релятивизации искомого Субъекта актуально бесконечного можествования, а тем самым – к прогрессу в «дурную» бесконечность, подобно тому как мы при определенных условиях впадаем в дурную бесконечность, рассуждая о «сверхбытии». Поначалу нам казалось, что наше рассуждение стремится к абсолютному

небытию. Однако выяснилось, что небытие как метафизический акт самоутверждения абсолюта в своей отрешенности от бытия – это акт полагания абсолютного единства. Абсолютное единство Единого само по себе уже должно мыслиться не просто как небытие, а как небытие абсолютное, т. е. как состояние, не имеющее к бытию никакого метафизического отношения, безучастное к бытию, отрешенное от него. Однако абсолютное Единое само по себе еще не способно утвердить себя в качестве Субъекта абсолютного небытия: оно просто совпадает с этим небытием, ибо оно совпадает со своим отрешенным от бытия единством, а следовательно, оно не властно над ним. Поэтому мы делаем дальнейший шаг и утверждаем, что Субъект, обладающий силой полагать само абсолютное единство Единого как таковое, должен мыслиться как отрешенный даже от самого этого единства. Эту отрешенность мы уже даже не можем называть небытием, ибо даже по отношению к небытию этот Субъект выступает как Ничто. Иначе говоря, Ничто – это такой Субъект небытия, который выступает как Ничто даже по отношению к самому небытию. Сам по себе этот Субъект выше не только бытия, что в нашем контексте уже само собой разумеется, но *выше небытия любого порядка*. Его собственный «статус» поэтому правильнее было бы охарактеризовать не как небытие, пусть даже «абсолютное», а, если можно так выразиться, как *«ничтойность»*. Его можно было назвать также *«не-чтойность»*, если под *«чтойностью»* понимать некоторую логико-метафизическую самоидентичность, или ипостась, в силу которой предмет рассуждения оказывается так или иначе вовлеченным в состав универсума.

5) Но что же мы все-таки можем сказать о Субъекте этого безучастного к бытию единства, кроме того, что он, сам по себе абсолютно отрешенный от этого

единства и не нуждающийся даже в нем, обладает силой, достаточной для того, чтобы свободно установить это единство? Не пора ли нам здесь умолкнуть, вспомнив слова Платона о том, что если Единого нет, то «не существует ни имени, ни слова для него, ни знания о нем» («Парменид», 142 а)? В самом деле, мы здесь уже достигаем такого уровня, где совлекаем с абсолюта не только покров *бытия*, но и покров самого его *единства*, т. е. последнее, единственное остававшееся непревзойденным умозрением качество Того, Кто до сих пор выступал перед нами в образе Единого. За *этим* покровом может оставаться лишь абсолютное Ничто, а точнее, отрешенная не только от бытия, но и от надбытийного абсолютного единства абсолютная Самость как свободный Субъект этого абсолютного Единства. Почему мы не можем утверждать, что эта Самость *полностью* совпадает с абсолютным небытием? Ведь эта метафизическая ситуация уже радикально отличалась бы от той, которая имеет место в рамках онтологического измерения, где, как мы уже знаем, диалектика единства субъекта и объекта неизбежно демонстрирует неизбывность фрактальной структуры аффирмативного бытия. Дело в том, что свободный Субъект небытия должен быть постигнут именно в его метафизической дистанции по отношению к этому своему небытию, а тем самым – по отношению к небытию как таковому. Ясно во всяком случае, что эта дистанция не должна пониматься как утверждение такого субъекта опять-таки в неком *бытии*. Но возможна ли *внебытийственная* дистанция по отношению к абсолютному *небытию*? Ведь трансцендирование абсолютного небытия означает трансцендирование небытия как такового, а значит, всякого небытия. При этом парадоксальным образом такое трансцендирование не должно оказаться погружением в бытие, ибо такое погружение было бы транс-

цендированием «вниз», тогда как мы пытаемся осмыслить трансцендирование отрешенного от бытия абсолютного единства «вверх». Еще раз: наше внимание здесь концентрируется на Том, Кто выше даже отрешенного от бытия абсолютного единства, или, что то же самое, на *Том, Кто сам по себе выше самого абсолютного Единого как такового, т. е. выше Единого первой гипотезы, и при этом обладает силой как полагать себя в качестве такого Единого, так и оставаться в своем «для-себя» по ту сторону даже абсолютного единства*. Подобная постановка вопроса, возможно, показалась бы неоплатоникам крамольной. И все же умозрение неизбежно сталкивается с ней тогда, когда пытается ответить на вопрос о том, что такое абсолютно ***свободный*** *акт полагания отрешенного от бытия абсолютного единства*.

6) Итак, акт абсолютного небытия имеет собственное позитивное содержание, а именно – полагание абсолютного единства Единого, или, что то же самое, полагание Единого самого по себе. Это полагание, далее, должно мыслиться как деяние свободное. В соответствии с логикой рассуждений позднего Шеллинга это означает, что Тот, Кто полагает себя в качестве абсолютного Единого, – это Тот, Кто *может* это сделать, а может от этого деяния и *воздержаться*. Это последнее можествование мы опять-таки должны мыслить как реализованное. Тем самым наш взор направляется на такой *X*, который *может* и не полагать себя в качестве абсолютного Единого и при этом *действительно* воздерживается от такого самополагания. Тем самым для нас как раз и высвечивается метафизическая «реальность», еще более «высокая», чем само единство Первоединого. Далее.

7) Эта «реальность» опять-таки должна быть осмыслена как результат свободного полагания. Искомый *X* опять-таки *свободно* полагает себя в качестве Того, Кто

может творить и не творить Единое первой гипотезы. Но прежде всего он полагает себя в качестве *самого себя*. Вообще говоря, какое бы мыслительное содержание мы ни приписывали искомому *X*, пытаясь идентифицировать его в качестве какой-либо ипостаси, единственно возможным для нас способом это сделать было бы сказать: «*X* свободно полагает себя в качестве…». Эта формула в данном контексте должна заменить собой как связку «есть», так и любые другие способы высказать что-либо об этом *X*. Но не получаем ли мы здесь снова «дурную» бесконечность, аналогичную той, которую хотели преодолеть в рамках онтологического измерения? Там мы поняли, правда, что эта бесконечность преодолевается только вместе с преодолением онтологического измерения как такового, ибо искомый *X* оказался Тем, Кто свободен, а значит, трансцендентен, по отношению ко всякому без исключения *бытию*. Теперь же мы должны сказать: искомый *X* свободен по отношению ко всякому без исключения *небытию*, в сферу которого входит отрешенное от бытия абсолютное единство. Но почему нельзя сказать, что если в рамках онтологического измерения эта свобода замыкалась на аффирмативное *бытие*, то здесь она замыкается на аффирмативное *небытие*? Иначе говоря, почему нельзя назвать само это *аффирмативное* небытие небытием поистине *абсолютным*? Во втором параграфе первой главы настоящей книги я уже говорил о том, что понятие аффирмативного небытия может ввести в заблуждение, ибо напрашивающаяся здесь «зеркальная» аналогия с аффирмативным бытием наводит на предположение, что подобно тому как под аффирмативным бытием подразумевается бытие, имеющее своим моментом диалектически снятое небытие, так и здесь подразумевается некое небытие, имеющее своим конститутивным моментом диалектически снятое бытие.

О *таком* аффирмативном небытии не может быть и речи уже применительно к абсолютному Единому как таковому. Поэтому небытие, являющееся собственным «элементом» Субъекта актуально бесконечного можествования как такового было названо не аффирмативным, а абсолютным. Но здесь надо не забывать уже поставленный вопрос: можно ли считать это небытие абсолютным в окончательном смысле? Я имею в виде следующее. Это небытие уже мыслится свободным от какого бы то ни было, пусть даже хотя бы отрицательного логико-метафизического соотношения с бытием. Оно не противоположно бытию хотя бы потому, что оно «выше» него и «перед» ним. На уровне этого «абсолютного» небытия бытия просто нет, от него «нет и духа», причем это небытие бытия отнюдь не выступает здесь как некая лишенность или недостаток именно потому, что это «абсолютное» небытие само по себе настолько *отрешено* от бытия, что его собственная логико-метафизическая идентичность отнюдь не определяется формулой «небытие бытия». «Абсолютное» небытие в себе самом, в своем «для-себя» носит позитивный характер, так что даже слово *не*бытие здесь оказывается неадекватным сути дела. В этом специальном смысле оно также может быть названо небытием аффирмативным, или, точнее, *отрешенно аффирмативным*. Катафатическими коррелятами высказываний об отрешенно аффирмативном небытии[117] являются, как мы видели, высказывания, *во-первых*, об абсолютном *единстве* Первоединого, *во-вторых*, о том, что само это единство как таковое *не зависит от бытия*, и, *в-третьих*, о том, что это единство должно быть осмыслено как единство *свободно сотворенное*. Так вот нас теперь интересует метафизический статус самого

---

[117] Заметим, что высказывания об абсолютном небытии, поскольку они содержат в себе указание на его *аффирмативный характер*, уже могут считаться катафатическими.

Творца этого единства. Но возможны ли о нем какие-либо катафатические высказывания или высказывания вообще?

8) Итак, свободная причина единства Единого – «выше» этого единства как такового. Тот, Кто может не полагать себя в качестве абсолютного единства и при этом действительно воздерживается от этого самополагания, полагает себя над этим единством, а значит, над самим Единым первой гипотезы. На уровне первой гипотезы единство первого Единого – это, как уже было сказано, единственное качество абсолюта, которое умозрению оставалось превзойти в поисках свободной причины всего без исключения. Но ведь «выше» этого единства уже не остается абсолютно *ничего*. «Внизу» остается как бытийственное, так и надбытийственное измерение универсума, а значит, и сам универсум как таковой. Это значит, что «там» – абсолютное небытие, или, как я сказал выше, абсолютная «ничтойность». «Там» обитает сила, возвышающаяся даже над небытием отрешенно аффирмативным, являющимся метафизической обителью Единого первой гипотезы. При этом искомый X, свободно полагающий отрешенное от универсума – абсолютное – небытие и себя в качестве его Субъекта, будет выступать в роли абсолютного Ничто. Но не получается ли так, что этого Субъекта мы опять-таки должны будем мыслить как силу, трансцендентную даже по отношению к абсолютной ничтойности? Ведь этот Субъект не существует не только в том смысле, что он трансцендентен по отношению к бытию, и не только в том, что он трансцендентен по отношению к абсолютному единству, а значит, даже по отношению к отрешенно аффирмативному небытию, но и в том смысле, что его присутствие в абсолютном небытии в качестве его субъекта – это не что иное, как его *отрешенное* присутствие в абсолютном небытии. Иначе говоря, даже абсолютная ничтойность опять-таки мыслима всего лишь как метафизический символ искомого *X*, а не как сам этот *X* как таковой. Ничто – это опять-таки всего

лишь метафизическое обличье этого *X*. Однако *именно в качестве абсолютного Ничто искомый X утверждает себя как силу, которая может также и не полагать себя в качестве Единого.* Это значит, что в качестве абсолютного Ничто искомый *X* утверждает свою *свободу* как полагать, так и не полагать себя в качестве абсолютного Единого. В том случае, *если* искомый *X* полагает абсолютное единство, а в качестве метафизической обители абсолютного единства – отрешенно аффирмативное небытие, то тогда Единое первой гипотезы, – а точнее: *себя в его обличье,* – он полагает в качестве его субъекта. Само же Единое первой гипотезы как таковое не может утвердить свою свободу по отношению к собственному единству своей собственной силой именно потому, что оно и его единство – это просто одно и то же. Иначе говоря, если Единое первой гипотезы все же утверждает себя в качестве субъекта абсолютного единства и, соответственно, отрешенно аффирмативного небытия, то оно это делает не своей собственной силой, а в силу того, что оно само как таковое – это не просто оно, но *абсолютное Ничто, отрешенное присутствие которого в отрешенно аффирмативном небытии и представляет собой не что иное, как абсолютное Единое.* Субъект абсолютного единства – это не первое Единое как таковое, а абсолютное Ничто, полагающее себя в качестве первого Единого. Однако само по себе абсолютное Ничто – это прежде всего Субъект абсолютного небытия, полагаемого искомым *X* на более высоком метафизическом уровне, чем отрешенно аффирмативное бытие. Абсолютное Ничто, однако, опять-таки не обладает собственной самостью, ибо именно искомый *X* полагает себя в качестве этого абсолютного Ничто. Сказанное как раз и означает, что даже само абсолютное Единое – это не что иное, как хотя и последнее *внутри* всеобъемлющего универсума, единственное в универсуме оставшееся перед нашим духовным взором, но все же опять-таки всего лишь *обличье,* в которое свободно облекает себя искомый *X*, *перед этим* уже утвердивший себя в

качестве абсолютного Ничто. Само же абсолютное Ничто в таком случае нам придется считать таким обликом искомого X, который, оставаясь всего лишь обликом, уже универсуму не принадлежит. Это во всяком случае означает, что полагание искомым *X* себя в качестве абсолютного Ничто и его полагание себя в качестве в качестве абсолютного Единого (= отрешенно аффирмативное Ничто как субъект отрешенно аффирмативного небытия) – это отнюдь не один и тот же, а два принципиально различных акта, причем первый из них не просто «выше» и «прежде» второго, но и свободен от «метафизического протекания вниз», так что абсолютное Ничто может и не полагать себя в качестве первого Единого.

9) Если смотреть на эту метафизическую ситуацию «снизу», то во всяком случае получается так, что трансцендирование абсолютного единства «вверх» означает для нас утверждение абсолютного Ничто как в какомто смысле «иного» по отношению к самому этому единству. При этом «оба» этих акта «совпадают» в том отношении, что они реализуются в сфере небытия, т. е. «до» того, как будет положено Единое сущее.

– Но не получается ли так, – может сказать вдумчивый читатель, – что этот взгляд «снизу» все же не позволяет нам увидеть главное. А главное, на мой взгляд, состоит в здесь в том, что дурная бесконечность восхождения к субъекту свободного полагания заканчивается вместе с превосхождением Единого первой гипотезы, ибо в этом превосхождении трансцендируется, как ты сам говорил, единственное оставшееся «качество» абсолюта, а именно единство.

– Да, отрешенное от бытия единство – это наивысшая ипостась абсолюта, облекаясь в которую он утверждает себя в качестве силы, имманентной универсуму. При этом в качестве абсолютного Ничто он выступает как сила, стоящая над универсумом. Но если бы абсолют был тождествен Ничто *непосредственным образом*, то это было бы равносильно утверждению его несвободы

по отношению к самому себе. Поэтому возвышающееся отрешенным от бытия единством абсолютное Ничто и само должно считаться *объектным* результатом свободного полагания.

– Однако разве *Субъект* этого полагания не совпадает с самим же этим Ничто? Разве не получится так, что если ты снова попытаешься утвердить некую дистанцию между и так уже трансцендентным по отношению к универсуму абсолютным Ничто и искомым *X*, то тем самым ты подвергнешь это Ничто гипостазированию, а значит, будешь вынужден включить его в состав универсума? Искомый *X* останется в таком случае не просто «по ту сторону универсума», а он останется «там» таким образом, что его свобода по отношению к самому себе останется непостижимой. Но может быть, именно на этом уровне умозрение как раз и улавливает, наконец, интуицию *свободного самополагания*? Если допустить, что это так, то тогда мы можем конечно, условно назвать искомый *X*, скажем, «абсолютной Самостью», но это нам уже в принципе ничего не даст, ибо попытка дальнейшего восхождения все равно окажется топтанием на месте.

– Возможно, ты прав. С одной стороны, мы вынуждены настаивать на том, что искомый *X* сам по себе выше даже трансцендентного по отношению к метафизическому универсуму абсолютно Ничто. В противном случае «ничтойность» искомого *X* нельзя будет постичь как результат свободного полагания. С другой стороны, попытка установить дистанцию между абсолютным Ничто и его Самостью, если она ведет к гипостазированию абсолютного Ничто, неизбежно окажется «бьющей мимо цели». Но вернемся пока что к итоговому тезису Платона.

Итак, тезис Платона о том, что если Единое не существует «никоим образом», то оно не существует и как Единое, может быть переформулирован так: если Единое едино, то оно не только не существует никоим

образом, но предполагает действие силы, превышающей его собственное единство. Иначе говоря: Единое единствует и тем самым не существует никоим образом лишь благодаря силе, стоящей над актом его «само»единения. Утверждать в шеллинговском смысле, что Единое может единствовать и, соответственно, может прежде всего не полагать себя в качестве Единого, мы можем лишь подразумевая то, что стоящее над бытием Единое как таковое возможно лишь в качестве облика силы, стоящей над единством. Облик этот, именно потому, что это всего лишь облик, уже самим собой, самой своей самоидентичностью, или своей надбытийственной ипостасью, указывает на Того, Чьим обликом он является и Кто сам по себе уже трансцендентен по отношению к любой, в том числе и надбытийственной, ипостаси и тем самым возвышается над метафизическим универсумом как таковым. Здесь первое Единое, таким образом, уже исчезает и как Единое, ибо наш взгляд поднимается здесь вслед за той силой, которая на наших глазах как бы похищает себя ввысь[118] у самого абсолютного единства. Глядя ей вслед, мы можем «увидеть» ее совпадение с абсолютным Ничто и, далее, ее исчезновение также и из него. Это исчезновение для нас принципиально важно. Дело в том, что оно указывает нам на то, что даже абсолютное Ничто также следует постичь как результат свободного полагания, Субъект которого непостижимым для умозрения образом остается Тем, Кто обладает силой воздержаться от

---

[118] Выражение «похитить себя ввысь» использует автор перевода на русский язык комментария Прокла к «Пармениду» (*Лукомский*, с. 438, 664). Там, правда, идет речь о том, что Единое «похитило себя ввысь», выйдя за пределы бытия. Это трансцендирование второй метафизической позиции (Единое сущее) и в конечном счете утверждение позиции первой (Единое, отрешенное от бытия). Мы же сейчас говорим о трансцендировании первой и, далее, самой абсолютной позиции.

созидания самого себя *как такового*, оставаясь трансцендентным по отношению к любому своему метафизическому облику, даже такому, который и так уже парит за пределами актуально бесконечного универсума, охватывающего собой тотальность как бытийственных, так и надбытийственных ипостасей абсолюта. И вот здесь нам, пожалуй, и в самом деле следует умолкнуть. О том, в каком смысле наше молчание может оказаться символичным, мы, однако, все же поговорим ниже.

На основании сказанного «предметную» область метафизики за пределами онтологии можно очертить следующим образом.

Метафизическая «черная дыра»

(за пределами актуально бесконечного универсума и абсолютного Ничто)

Искомый *X обладает силой* свободно сотворить самого себя как такового.

↓

Абсолютная позиция

(за пределами актуально бесконечного универсума)

Искомый *X* свободно полагает абсолютное небытие и себя самого в качестве абсолютного Ничто как его субъекта.

Абсолютное Ничто – это *внеипостасный* метафизический облик искомого *X*, который Он *свободно* принимает на уровне абсолютной позиции.

↓

Первая позиция

(за пределами актуально бесконечного бытия)

Искомый *X* полагает отрешенное аффирмативное небытие и первое Единое в качестве его субъекта.

Первое Единое – это первый *ипостасный* метафизический облик абсолютного Ничто.

Первое Единое – это второй после абсолютного Ничто облик искомого *X*.

Первое Единое *само по себе* не способно утвердиться в качестве Субъекта отрешенного аффирмативного небытия и, соответственно, в качестве свободного Субъекта своего собственного

единства: оно просто совпадает со своим единством и потому как таковое не властно над ним.

Первое Единое *само по себе* – это метафизическая фикция, ибо Самость первого Единого принадлежит не ему: непосредственным образом она принадлежит абсолютному Ничто, а в конечном счете – искомому *X*.

Первое Единое может утверждаться непосредственным образом лишь в качестве облика абсолютного Ничто, а в конечном счете – в качестве облика искомого *X*.

↓

Вторая позиция

Единое Сущее = аффирмативное бытие = абсолютный дух.

Из приведенной схемы видно, что к метафизике за пределами онтологии относятся все позиции выше второй.

– Но позволь, – может забеспокоиться здесь внимательный читатель, – ведь здесь напрашивается следующее замечание. Самоутверждение искомого *X*, на каком бы метафизическом уровне оно ни происходило, по всей видимости, опять-таки имеет синтетическую структуру: (1) тот, кто утверждает, (2) то, что утверждаемо, и (3) единство того и другого. Не воспроизводим ли мы, таким образом, мыслительную фигуру «триединства» или по крайней мере «двуединства» на всех уровнях вплоть до абсолютной позиции включительно? При этом утверждающий (1) в себе же самом оказывается утверждаемым (2), а утверждаемый (2) – утверждающим (1), так что как утверждающий, так и утверждаемый в себе самих представляют собой единство утверждающего и утверждающего (3) и проч. Не свидетельствует ли это о том, что и здесь мы все еще находимся в плену той самой фрактальности, которая, как мы утверждали, является качеством аффирмативного бытия? Разве не напоминает нам, например, абсолютное Ничто абсолютной позиции шеллинговскую первую форму абсолютного духа, а абсолютное небы-

тие – вторую? Не проецируем ли мы на то, что должно выходить за пределы онтологического измерения, ту схему мышления, которая, как мы утверждали, применима лишь в рамках этого измерения?

– Такой проекции избежать действительно трудно, а может быть, невозможно. Здесь для нас главное – это понимать условность и неадекватность любых формулировок о том новом «уровне», который, как у нас получилось, возвышается даже над уровнем первого Единого. Прежде всего мы привыкли смотреть на «излучаемое» сущим Единым конечное бытие. Мы смотрели на него всегда. Но уже попытка созерцать само «солнце бытия», сущее Единое как таковое, нас не просто ослепляет, но и оставляет перед нашим умственным взором след, который остается даже тогда, когда наша метафизическая интуиция заставляет нас перевести взгляд еще «выше», или, точнее, проникнуть взглядом еще глубже, как бы «сквозь» это «солнце». Но, возможно, мы слишком долго смотрели на него, и потому его след упорно стоит перед нами. Поэтому даже тогда, когда мы уже «смотрим» не на Единое сущее, а сквозь него, нам кажется, что мы «видим» на этой высоте некое «черное солнце», которое мы называем абсолютным Единым, стоящим над бытием и излучающим бытие как таковое, и которое мы пытаемся описать в терминах, заведомо не имеющих никакой силы уже здесь. И все же этот «след» нам помогает. Истолковывая его аллегорически, мы, например, начинаем понимать, что «черное солнце», а точнее, та сила, которая стоит за ним, это не само первое Единое, а Ничто, непостижимым образом отрешенно присутствующее в Едином и свободно творящее его этим своим присутствием. Когда же наше «внутреннее око» начинает привыкать к этому уровню и след от созерцания первого Единого исчезает, то перед нами угасает и это «черное солнце»,

и тогда мы понимаем, что и само Ничто – это всего лишь способ отрешенного присутствия Непостижимого в абсолютном небытии.

§ 3. Плотин о свободном самополагании Единого[119]

О свободе Единого по отношению к себе самому речь идет у Плотина в восьмом трактате шестой эннеады, носящем название «О добровольности действия и воле Единого».[120] Здесь, как известно, Плотин предпринимает попытку представить в качестве результата свободного произволения если не единство как таковое, то по крайней мере *бытие* Единого. Проследим за основными моментами восхождения Плотина к интуитивно предносящейся ему вершине метафизического созерцания.

Глава *седьмая* интересующего нас трактата завершается так:

«Единое не будет действовать как то, что действует природным образом: ни Его энергия {*Müller,* S. 420: Tätigkeit – дея-

---

[119] Почему у нас вопреки хронологии речь заходит о Плотине после обсуждения Прокла? Дело в том, что Плотин, вводя в обсуждаемый контекст понятия воли, воления, добровольности и свободного полагания, *в этом отношении* оказывается ближе к сути дела, чем Прокл, хотя в том, что касается логико-метафизических дистинкций в рассуждениях о первом Едином Прокл, по-видимому, продвинулся дальше Плотина, для которого интуиция о действительном небытии Единого самого по себе, пожалуй, так и остается непостижимой.

[120] *Плотин.* Шестая эннеада. Трактаты VI–IX. Перевод с древнегреческого и послесловие *Т. Г. Сидаша.* СПб., 2005. С. 217–292. В данном изложении учтены также следующие переводы. На немецкий: Die Enneaden des Plotin / übersetzt von *H. F. Müller.* Bd. I. Berlin, 1878. S. 411–436 (далее: *Müller*); на французский: Les Ennéades de Plotin / Par *M.-N. Bouillet.* Tome III. Paris 1861. P. 491–535 (далее: *Bouiller*).

тельность; *Bouillet,* p. 508: acte}[121], ни Его, так сказать, жизнь не будут относиться {*Müller*: zurückgeführt werden – сводиться; *Bouillet*: ne se ramènent – не сводятся к} к {Нему как к} некой сущности {*Müller*: Substanz; *Bouillet*: essence}, но Его, так сказать, сущность {Substanz} со-существует и извечно со-возникает с Его, так сказать, энергией {Tätigkeit}, и Он[122] сам творит Себя из обеих, [творит][123] Собой, из ничто [т. е. не имея ничего Себе предшествующего]» (*Сидаш,* с. 235).

Я предлагаю следующую интерпретацию. Непосредственно речь идет здесь о такой деятельности «само»созидания Единого, где «сущность», деятельность (энергия) и сам Единый представляют собой одно и то же. Им не предшествует ничто. Лишь в этом метафизически ущербном смысле можно было бы утверждать, что Плотин имеет в виду творение из «ничто». Налицо всего лишь извечная деятельность самополагания, «над», «перед» или «выше» которой ничего нет. Это значит, что здесь Плотин отнюдь не пытается выявить такую метафизическую позицию, которая предшествовала бы этой деятельности. Иначе говоря, взгляд, который позволял бы увидеть то обстоятельство, что этой деятельности именно *предшествует* некая сила, тождественная ничто, здесь отсутствует. Деятельность самосозидания Единого предстает здесь, таким образом, как «непредмыслимая» данность.

---

[121] Пояснения {в фигурных скобках} принадлежат мне (*А. К.*).

[122] Здесь у переводчика в начале фрагмента говорится «Единое» (в среднем роде), а затем, как мы видим, употребляется местоимение «Он» (в мужском роде). Не вдаваясь в анализ текста оригинала, обратим внимание лишь на то, что в русском переводе такое «плавающее» словоупотребление может считаться корректным хотя бы в том смысле, что «Единый» – это абсолют, Бог (в мужском роде), и Он же есть первое начало, а также Благо, о котором мы можем говорить «Единое» (в среднем роде). Аналогичное словоупотребление у Плотина и в самом деле присутствует.

[123] Здесь конъектуры [в квадратных скобках] принадлежат переводчику.

Более того, это такая данность, в которой мы сразу уже имеем два момента: единство и «сущность», т. е. бытие. Не получается ли так, что у Плотина речь в данном случае идет о Едином сущем, якобы абсолютно изначальным образом созидающем себя как в своем единстве, так и в своем бытии? Но теперь я предлагаю принять во внимание следующее. Хотя бы уже из проведенного Шеллингом анализа понятия спинозовской субстанции мы хорошо знаем о том, что если действие субъекта определяется не иным, а им самим, то это еще не значит, что он абсолютно свободен. Если субъект действует в силу своей «природы», т. е. просто потому, что он устроен именно так, а не иначе, то такое его самоопределение еще не есть абсолютная свобода. *Такое* самоопределение всего лишь как бы «запрограммировано» либо собственным наличным *бытием* субъекта, либо во всяком случае – и в более широком смысле – его собственной логико-метафизической «природой», которая для него представляет собой некую данность, им не созданную и ему не подвластную. Но Единый как раз не действует *природным* образом. О нем нельзя сказать, что его «энергия», т. е. его деятельность, актуальность, представляют собой для него нечто *неизбежное*, или *вынужденное*. Кроме того, мы уже знаем, что деятельность, которой полагается единство, и деятельность, которой полагается бытие, это два разных акта, находящихся на разных метафизических уровнях. Далее. Подобно тому как мы не имеем права утверждать, что *единство* Единого исходит от некоего опять-таки *единства*, только более высокого порядка, точно так же не должны мы утверждать, что действительное *бытие* есть такое деяние, которое исходит от первого Единого как от некоего субстанциального *бытия*, или, как здесь, пожалуй, можно было бы сказать в духе Шеллинга, – *потенции*, опять-таки оказывающейся в себе *сущей*. Потенция *по природе своей* есть потенция некоторого акта, а акт – реализация некоторой

потенции. Диалектическое единство потенции и акта определяется их логико-метафизической природой. Однако Единый – *выше* как потенциального, так и актуального бытия. Единый *владеет* как своим потенциальным, так и своим актуальным бытием. Его отношение к ним не подчинено диалектике потенциальности и актуальности. Для него они – «сосуществуют» в том смысле, что Он полагает их единым актом, так что они «со-возникают», т. е. возникают вместе. Сам же Он предшествует им и творит себя из них в качестве *сущего*. Этому творению не предшествует ничего, кроме самого Единого, причем Единого «пока еще» *не сущего*, а именно Единого *как таковового*. Ему же как таковому не предшествует ничто. Он не имеет перед собой ничего, кроме себя. Он творит их *собой*, а значит, из ничто, ибо он сам и «есть» абсолютное Ничто.

> Поздний Шеллинг тоже пытается представить творение из ничего как творение из себя и собой. В явной форме у него, однако, как мы знаем, речь идет лишь о том, как абсолютный дух творит инобытие, переводя имманентные формы своего бытия во вторую метафизическую позицию. Творение «из ничего» здесь понимается в том смысле, что в акте творения *иного* бытия абсолютный дух не «использует» ничего иного, кроме самого себя, а точнее – своего собственного *бытия*, поскольку в метафизической позиции, имеющей место до сотворения мира, и не существует ничего иного, кроме абсолютного духа как аффирмативного бытия. Но что же в приведенном фрагменте могло бы означать выражение: «…творит, *собой*, из *ничто*»[124]? Если не удовлетвориться предлагаемой переводчиком конъектурой, которая на самом деле соответствует именно

[124] В оригинале слова о том, что Единый творит себя именно *«собой»* и именно из *«ничто»*, отсутствуют.

шеллинговскому зауженному пониманию сути дела,[125] то можно понять это и так: «…творит собой, *т. е.* из ничто». Ведь сам Единый – как возвышающийся над всем, над всяким, в том числе и собственным, бытием – это как раз Ничто. Единый метафизически предшествует как своей возможности (потенциальное бытие), так и своему бытию (актуальное бытие). Применительно к шеллинговскому триединству абсолютного духа это должно означать, что Единый предшествует первой и второй формам абсолютного духа, а значит, предшествует и третьей, т. е. предшествует самому триединству, конституирующему *бытие* абсолютного духа как такового. Это его предшествование и следует обозначить как небытие. Дальнейшая задача для умозрения теперь должна была бы состоять в том, чтобы понять само это небытие опять-таки как свободное. <

Но в каком смысле мы вообще можем говорить о свободе Единого?

В главе *восьмой* указывается на то, что свобода единого во всяком случае и прежде всего должна пониматься не как отношение к чему-то внешнему, а как *свобода самосоотнесенная* (*Müller*, S. 420). Но что такое самосоотнесенная свобода? Может быть, это свобода самоопределения (*Сидаш*, с. 235)? Однако Единый предшествует всему, в том числе и своему свободному самоопределению.

Свободное самоопределение как совершающийся акт имеет перед собой такую метафизическую позицию, которую можно обозначить как свободу этот акт не совершать. Однако и это еще не есть самосоотнесенная свобода. Таковой могла бы быть лишь свобода по отношению… к самой же свободе. Понятие это парадок-

---

[125] Я имею в виду прежде всего работу Шеллинга «Изложение философского эмпиризма» (подробный разбор этого произведения см. в книге: *Кричевский А.* Абсолютный дух сквозь лики триединства… С. 69–168).

сально по своему существу. Смысл его в том, что *Единый господствует даже над своим абсолютным могуществом.* Такую его свободу, согласно Плотину, уже нельзя понимать как свободу *воли*, ибо Единый господствует и *над* волей (вспомним, что у Шеллинга воля – это первая форма бытия абсолютного духа). Свобода как свобода *воли* есть для Единого опять-таки лишь нечто метафизически последующее. *В этом смысле* можно сказать, что Единый предшествует даже своей свободе (*Müller*, S. 420).

– Вот видите! – воспрянет здесь духом казалось бы уже полностью раздавленный Шеллингом Спиноза. – Раз Единый предшествует своей свободе, то разве не значит это, что он, говоря словами Шеллинга, «непредмыслимым образом» застает себя самого таким, каков он есть? Разве это «непредмыслимое», а значит, неизбывное «заставание» себя самого как некой данности, – разве эта «застигнутость» себя самим собой врасплох не означает, что Единый по отношению к этой данности несвободен? То, в чем Шеллинг обвиняет мою субстанцию, присуще и самому Единому неоплатоников. Так чего же вы хотите от меня?

– Если мы говорим, – ответит ему Шеллинг, – что Единый Плотина прежде своей свободы, то это не значит, что Он несвободен. Это значит лишь то, что сама противоположность свободы и необходимости идет после Него. Твоя же субстанция не выше, а ниже наших представлений о свободе. Она полностью подчинена своей собственной необходимости. Она необходимо всегда уже есть внешнее бытие, то, что Гегель называет вне-себя-бытием. Точнее сказать, она не есть, а была бы в том случае, если бы… не было абсолютного духа. Без абсолютного духа универсум, пожалуй, выглядел бы так, как описываешь его ты.

– Но всякая самосоотнесенность метафизически имплицирует бытие самосоотнесенного, – вмешается Гегель. – Поэтому самосоотнесенная свобода – эта свобода не от бытия, а в бытии. Никуда не может уйти от собственного бытия и твой абсолютный дух.

– Именно поэтому я и предложил выше с осторожностью использовать термин «самосоотнесенность» в тех случаях, когда речь идет о Том, Кто стоит над бытием, – напомнил бы я. Здесь речь может идти лишь о самосоотнесенности, или, – если сохранить это слово для онтологического измерения, – самонаправленности, *отрешенной от бытия.* В этом смысле ясно, что Единый сам по себе выше, или прежде, своей *бытийственной* свободы.

Здесь же Плотин указывает на то, что наши представления и понятия, с помощью которых мы пытаемся описать Единого, на самом деле неадекватны Ему, ибо они были выработаны для описания реалий, которые стоят ниже Его в той иерархии бытия, которая от Него исходит. Единый выше даже самой иерархии бытия как таковой. В этом смысле даже выражения «выше» и «ниже» к нему тоже не подходят. Единый, согласно Плотину, *выше всякого соотношения вообще.*

> Заметим сразу, что это значит, что Единый выше не только соотношения с иным, но он выше и соотношения с самим собой, которое, как мы уже неоднократно повторяли, метафизически имплицирует бытие. <

Возникает вопрос: а стоит ли вообще пытаться говорить о Нем, используя традиционные метафизические понятия? Не лучше ли здесь просто замолчать? Ведь на самом деле эти понятия не могут устоять даже перед интуицией самосоотнесенности, являющейся важным, хотя и промежуточным, моментом для продвижения умозрения к искомой реальности. Например, понятие причины ближайшим образом подразумевает, что причина и следствие – это не одно и то же. Причина всегда есть причина чего-то *иного.* Понятие же причины себя, к которому мы с необходимостью приходим, пытаясь мыслить бесконечное, неизбежно оказывается внутренне противоречивым. Даже само понятие самосоотнесенности не может адекватно выразить

ту интуицию, которая лежит в его основе, так как представление об отношении изначально является представлением об отношении к *иному*. То же относится к таким зависимым от этого представления категориям, как «субъект», «субстанция», «воля», «воление», «дух» и даже «можествование», «свобода» и «бесконечность» и проч. Интуиция, лежащая в основе понятия самосоотнесенного можествования, ведет нас в нужную сторону, и в этом смысле его внутренняя противоречивость может даже служить критерием «истинности» наших размышлений. Однако именно она же говорит о несоответствии самого этого понятия искомой сути дела. Понятий, адекватных этой сути, вообще не существует. Это не значит, однако, что мы здесь должны от них просто отказаться. Смысл апофатики как раз и состоит в том, чтобы продемонстрировать неадекватность этих понятий той интуиции, вокруг которой они вращаются. Однако само это вращение приближает нас к ней. Точнее говоря, оно указывает нам на нее и по возможности фокусирует на ней наше умозрение. Демонстрация недостаточности конечных понятий, рассуждений или учений ведет к такому их «угасанию», или «выключению», при котором каждый из них оставляет за собой определенный, характерный только него *след*, некое негативное изображение, прорывающее горизонт нашего мышления и тем самым особым образом, в каждом случае по-своему делающее доступным для умозрительного восприятия превосходящее его «дыхание» абсолютного небытия Единого. То или иное ограниченное представление или понятие, будучи направлено на постижение Единого, угасает и выключается особым, свойственным только этому представлению или понятию образом, и осмысление характера этого погружения в небытие как раз и образует конститутивный момент *апофатического мышления*.

Итак, Единый, согласно Плотину, свободен от соотношения с чем бы то ни было, в том числе не только от соотношения со всем тем, что существует, но и с самим бытием как таковым (*Müller*, S. 420). Получается, таким образом, что Единый – «прежде» бытия, и потому его как такового нельзя назвать *Сущим*. Это должно значить не только то, что Он свободен от соотношения с иными сущими, но и то, что Он свободен по отношению к Себе как Сущему. Поэтому мы даже не можем сказать о Нем, что Он *есть*. Он – прежде своего *собственного* бытия. Он также *предшествует своей природе*, причем понимаемой не только как необходимая определяемость иным, но и как необходимая определяемость собой. Это должно значить, что Он *не есть необходимая причина самого себя*. Далее Плотин говорит следующее.

«Мы не должны говорить, что [Единое] есть не от Себя, ибо мы исключили «есть», и «не от себя» говорится, когда что-то происходит от иного» (*Сидаш*, с. 236).

Единый во всяком случае никак не зависит от иного. Если быть не от себя означает быть от иного, то, разумеется, в этом смысле нельзя сказать, что Единый есть не от себя. Однако коль скоро Единый выше всякого бытия, то мы не можем утверждать даже то, что Он *есть* от Себя. Бытие-от-себя может быть понято двояко: во-первых, как бытие, имеющее место в силу «природы» того, кто в этом бытии есть, а во-вторых, как бытие, являющееся свободным деянием того, кто полагает себя сущим. Так вот здесь Плотин отказывает нам в праве утверждать, что Единый есть *не от Себя*, не потому, что Он есть *от Себя*, а потому, что мы вообще не можем сказать, что Он *есть*. Плотин фактически исходит здесь из основания, в силу которого нам также должно быть запрещено – *априорно* – утверждать, что Единый *есть* от Себя. Это значит, что *даже бытие-от-себя не есть для Единого голая данность, которая ускользала бы от его свободы*. Именно в этом ключе надо, по моему мнению, понимать и заключительный пассаж этой главы, где говорится:

«Что за случай [судьба] привел или утвердил Его в бытии? Но не было еще ни случая, ни «самособойности» [автоматичности]…» (там же).

Бытие Единого не может пониматься как проистекающее «само собой» из природы Единого. Это означает во всяком случае, что *единство* Единого отнюдь не имплицирует его *бытия*.

Девятая глава завершается пассажем, в котором говорится о том, что

Единый – это «сила, поистине всецело господствующая над собой» (*Müller*, S. 422, *Bouillet*, p. 511), или, иначе – «Господин Себя» (*Сидаш*, с. 239). Он «есть то, чем Он хочет быть», а точнее, Он «низводит», «низвергает» (*Müller*: abwirft. – ibid.) то, чем Он хочет быть, в сферу сущего, «будучи Сам бóльшим, чем вся Воля, полагая Волю после Себя» (*Сидаш*, там же), или «под собой» (*Bouillet*, ibid.).

Мысль Плотина вращается вокруг интуиции, указывающей нам на то, что о Том, Кто господствует над собой, мы не можем даже сказать, что Он *есть* то, чем Он хочет быть. Он своим *волением* переводит то, чем Он хочет быть, в бытие. Однако даже это его воление есть акт, метафизически вторичный по отношению к нему самому. Можно ли сказать, что Он как таковой предшествует своему волению? *Если* этот акт совершается, то изначальная метафизическая позиция, имеющая место «до» его совершения, уходит в метафизическое прошлое. Однако само разделение на «до» и «после» хотя и появляется *из-за* того, или *в результате* того, что этот акт совершается, но *не в силу* самого этого акта. Это должен быть такой акт, который возвышается над самой противоположностью воли и воления и силой которого полагается сама эта противоположность. Этим актом Единый *полагает после себя не только свое воление, но и свою* ***волю***. Сам этот акт поэтому не может быть адекватно описан в терминах воли и воления. Заметим,

что в концепции Шеллинга воля и воление образуют духовное единство, состоящее в том, что первая, даже рассматриваемая отдельно, опять-таки оказывается содержащей в себе воление, а второе, рассматриваемое отдельно, оказывается содержащим в себе волю. Поэтому воление *как таковое* не может быть метафизическим следствием воли, ибо нет такой воли, которая уже не содержала в себе самой воление. Как хорошо показал Шеллинг, воля не может фиксироваться в качестве воли, если она сама не является в себе волением, направленным на ее удержание в качестве воли. Однако *воля вместе с волением* («вся воля») могут быть метафизическим следствием только некоторого сверх-, или надволевого деяния Единого, полагающего само это духовное единство воли и воления «после» себя. Об этом деянии мы опять-таки в принципе не можем знать *априорно*, что оно *есть*, т. е. что оно представляет собой свершившийся *факт*.

В *десятой* главе разбирается вопрос о том, каким образом «Невозникший» может господствовать на своим вечным бытием. Бытие это, полагает Плотин, не может быть названо случайным, ибо случайное есть нечто возникшее, причем возникшее, во-первых, от чего-то внешнего, а во-вторых, без разумной необходимости.[126]

[126] Обращаю здесь внимание на то, что у позднего Шеллинга просматривается и совершенно иное понимание «случайного»: это то, что является результатом не необходимости (внутренней или внешней), а свободного полагания. Случайным именно в этом смысле Шеллинг называет инобытие форм абсолютного духа (см. напр. SW_2, Bd. 3. S. 211, 230, 241, 267). Более того, согласно Шеллингу, выступить в качестве предмета воления в собственном смысле может только нечто случайное. Инобытие может стать предметом свободного произволения абсолютного духа именно постольку, поскольку нет никакой логико-метафизической необходимости, в силу которой оно вытекало бы из его природы (см. ibid., S. 268). В нашем контексте эта намеченная Шеллингом фигу-

«Он же никак не возникал, ибо сущностно есть невозникший. Положим, Он не возник, но есть, как Он есть, – разве тогда Он не властвует над Своей сущностью? Если Он не есть Господин Своей сущности, но есть Тот, Кто Он есть, как не создавший Свою ипостась, но управляющийся с тем, что Он есть, тогда Он есть то, что Он есть, по необходимости и не может быть иным способом. Но Он существует таким образом не потому что не может существовать другим, а потому что существовать таким способом – наилучшее» (*Сидаш*, с. 240).

Заметим сразу, что на самом деле речь здесь должна идти не о способе бытия, а о бытии вообще, которое «впервые» возникает только в результате свободного полагания, обусловленного произволением Единого. Единый обладает силой как быть, так и не быть. Если Единый решает быть, то это отнюдь не выбор способа бытия, а созидание бытия как такового. Это, правда, не просто бытие, но бытие свободное, а не необходимое, или вынужденное. Последнее и в самом деле можно считать неким способом бытия, причем способ этот не подобает абсолюту. Бытие же как таковое – это именно бытие свободно установленное. Иначе говоря, подлинное, или истинное, бытие – это отнюдь не необходимое бытие, а такое бытие абсолюта, которое он созидает силой своего свободного произволения. *Такое* бытие, по Плотину, *лучше* каких бы то ни было иных способов бытия. При этом само оно как наивысший способ бытия на самом деле уже вообще не есть некий *способ* бытия, а именно высшее, или истинное, бытие. Поэтому Единый выбирает для себя именно такое бытие. Здесь

ра мышления работает применительно не только к «инобытию», как у самого Шеллинга, но и к бытию как таковому, а в конечном счете также и по отношению к отрешенному от бытия единству. В принципе она должна быть применена по отношению ко *всему* каким бы то ни было образом мыслимому без исключения, а также к самому Непостижимому как таковому.

вместе с поздним Шеллингом мы могли бы добавить: Единый созидает для себя такое бытие в том случае, *если* Он действительно принимает такое решение, ибо Он обладает свободой этого и не делать.

> Здесь, пожалуй, между некоторыми «заинтересованными лицами» мог бы состояться примерно такой диалог.

Прокл. Итак, у тебя, Плотин, получается так, что Единый свободно полагает свое бытие, причем Он выбирает наилучшее, а именно – наилучший *способ бытия*, тождественный абсолютному бытию как таковому. Но что же мы должны считать бытием действительно абсолютным?

Шеллингианец. Единый выбирает для себя такое бытие, в котором он не утрачивает своей свободы по отношению к нему. Поэтому Он не стал бы, например, выбирать для себя бытие, подобное бытию спинозовской субстанции, ибо если бы Он погрузился в *такое* бытие, то Ему пришлось бы «забыть» о том свободном состоянии, в котором он находился до этого погружения. Это «забвение» было бы настолько радикальным, что оно означало бы уничтожение самого этого его «свободного» метафизического прошлого, так что в результате такое бытие как раз и оказалось бы «непредмыслимым» в смысле, описанном поздним Шеллингом. Погружение в такое бытие было бы, таким образом, для абсолюта метафизическим «самоубийством». Принцип выбора здесь таков: *если уж быть, то быть свободным.*

Плотин. А разве нельзя сказать, что наилучшее для Единого – это все же быть Единым?

Прокл. Это утверждение некорректно. Наилучшее для Единого – это обладать силой *сохранять свое абсолютное единство*, тогда как *быть Единым* – это значит полагать себя в качестве Единого сущего, т. е. полагать «ниже» себя абсолютное бытие и себя в нем в качестве его субъекта.

Плотин. Но разве не верно то, что *для Единого лучше быть, чем не быть*?

Прокл. Тезис этот на самом деле далеко не так самоочевиден, как тебе кажется. Во-первых, не слишком ли велико самомнение того, кто полагает, будто он знает, что́ именно для Единого лучше, а что – хуже? Далее, во-вторых, разве Единый сам не является критерием различия худшего и лучшего? Разве само это различие не идет «после» Единого как такового? Разве не он сам определяет, что́ является наилучшим? Ведь именно Единый «впервые» созидает иерархию ценностей как таковую, но сам он от нее не зависит. Он – причина всего, в том числе и наилучшего, а значит, понятие «наилучшее» неприменимо для описания ни его самого как такового, ни такого его фундаментального деяния, как созидание своего собственного бытия. Вообще деяние Единого является наилучшим не потому, что оно занимает определенное место в иерархии метафизических ценностей, а просто потому, что оно совершается Единым. Более того, в-третьих, нетрудно заметить, что тезис о том, что для *Единого лучше быть, чем не быть*, равносилен утверждению, что *сущее единое* «выше» и «лучше» *Единого как такового.* Нелепость такого утверждения вполне очевидна, – во всяком случае в контексте, выстроенном мною, она выглядит просто вопиющей. Ведь Единое первой позиции свободно от какого бы то ни было бытия.

Шеллингианец. Кроме того, в четвертых, быть *по-настоящему*, т. е. свободно, может только Тот, Кто даже не просто стоит над бытием, но предшествует самой возможности бытия, т. е. как раз Тот, Кого и в самом деле нет никоим образом.

Спиноза. Но разве Тот, Кто предшествует возможности своего бытия, не существует, как говорит твой

Шеллинг, «непредмыслимым образом», коль скоро его действительность прежде его возможности?

Шеллингианец. «Действительность» Того, Кто предшествует возможности своего бытия, это не бытие и не возможность бытия. Развивая мысль моего учителя о творении абсолютом бытия из ничего, я утверждаю, что акт творящего «усмотрения» абсолютом возможности бытия совершается прежде всего не на уровне аффирмативного бытия (описанное Шеллингом усмотрение возможности инобытия), а на надбытийственном уровне (усмотрение абсолютом возможности своего собственного бытия, т. е. самого аффирмативного бытия как такового).

Прокл. И это как раз уровень первого Единого!

Шеллингианец (оглядывается на Майстера Экхарта). И наконец, в-пятых, надо понять и то, что бытие – это еще не абсолютно первое деяние абсолюта. В самом деле, разве не следует считать полагание самого абсолютного единства как такового деянием, метафизически предшествующим полаганию бытия? Ты же, Плотин, все еще боишься утверждения о небытии абсолюта, а потому тебе трудно принять даже то, что ясно показывает Прокл, дошедший по крайней мере до понимания того, что первое Единое стоит над бытием. Ты упорно цепляешься за представление о том, что Единый есть «невозникший».

Плотин. Разумеется, Он есть Невозникший. Ведь иначе мы не могли бы считать его абсолютным.

Прокл. Ты отождествляешь Невозникшего с Сущим. На самом же деле Сущий есть Невозникший лишь в рамках онтологического измерения. Само же это измерение *возникает* после первого Единого самого по себе.

Шеллингианец. Оно не просто «возникает», а созидается первым Единым.

Прокл. Так значит, мы все же можем считать, что первый Единый, утверждающий себя в себе самом безразличным по отношению к бытию образом, не возник?

Шеллингианец. Мы можем считать его Невозникшим только в рамках метафизического универсума, включающего в себя как бытийственное, так и надбытийственное измерение. Однако мы не должны считать его Невозникшим как таковым, ибо абсолютно все без исключения, даже абсолютное единство как таковое, должно быть постигнуто как результат свободного полагания.

Прокл. Так значит, Невозникшего надо искать за пределами универсума?

Шеллингианец. Его вообще не надо искать. Во-первых, потому, что его нет и за пределами универсума, ибо даже та непостижимая сила, которая стоит за этими «пределами», должна опять-таки быть постигнута как результат свободного полагания. Во-вторых же, когда вы, друзья, обращаясь к абсолюту, с благоговением называете его Невозникшим, то на самом деле ваше обращение попадает не по адресу, ибо невозникший – это тот, кто не свободен по отношению к самому себе и потому не может утвердить себя в качестве абсолюта.

Прокл. Так каков же «адрес» подлинного абсолюта, если его нет ни в бытии, ни в стоящем над бытием единстве, ни даже за пределами метафизического универсума как такового?

Майстер Экхарт. Его обитель – абсолютное Нигде. Однако теперь вы, друзья, зашли слишком далеко. Об этом мы еще поговорим в отдельной главе данной книги. Пока же предлагаю вернуться к вопросу об отношении Единого к бытию.

Итак, в отличие от Плотина Прокл намечает контекст, в котором становится очевидным то, что для Единого самого по себе как раз *лучше не быть, чем быть*. Именно поэтому даже в том случае, если акт полагания Единым себя как Сущего действительно совершается, то абсолютный Единый тем самым отнюдь не утрачивает своей сверхбытийственной метафизической позиции. В этой позиции бытия не существует независимо от того, созидает его Единый или нет. Иначе говоря, на этом уровне бытия нет «никогда», т. е. ни в каком случае, даже в том случае, если Единый его действительно созидает. В этом смысле *акт созидания бытия совершается таким образом, как если бы он не совершался вообще*. Иначе говоря, полагая себя в качестве Единого сущего, абсолютный Единый сам по себе не опускается на этот более низкий метафизический уровень, а все равно *остается в себе и у себя*. Этим как раз и обусловливается абсолютная метафизическая дистанция между Единым самим по себе и Единым сущим. <

Однако и в менее дифференцированном контексте Плотина уже получается так, что по отношению к абсолютному Единому даже его собственное бытие, облекаясь в которое Он выступает в качестве Сущего, выглядит как нечто последующее, внешнее, или как внешняя «ипостась».

«Разве не значит это, что то, что прежде ипостасного бытия, приходит в него либо благодаря чему-то иному, либо через себя самого?» (*Сидаш*, с. 241); „Wie sollte also das vor der Hypostase Liegende durch sich selbst oder durch ein anderes Existenz gewonnen haben?“ (*Müller*, S. 423); соответственно: „Comment donc Celui qui est avant l’existence aurait-il reçu l’existence, soit d’un autre principe, soit de lui-même?“ (*Bouillet*, p. 513).

По-видимому, здесь Плотин фактически указывает на то, что Единое – прежде своей бытийственной ипостаси.

На этом уровне оно таково, что о нем, разумеется, вообще нельзя утверждать, что оно уже «обрело» свое бытие, будь то от себя самого, будь то от иного.

► Хочу подчеркнуть, что речь здесь идет не об «ипостаси» как *метафизической идентичности* вообще, а именно о *бытийственной* ипостаси абсолюта. Бытийственная ипостась абсолюта – это, однако, как уже говорилось, отнюдь не высшая его ипостась. Отрешенное от бытия *единство* – это ипостась абсолюта, стоящая над бытием. Заметим, что в этом контексте понятие «ипостасного бытия» (*Сидаш*, там же), которое, разумеется, требовало бы введения соответствующего понятия «до-ипостасного» бытия, выглядит в принципе некорректным. Дело в том, что «ипостась» – это понятие, само по себе не содержащее никакого утверждения о бытии. Ипостась – это то, что позволяет умозрению так или иначе идентифицировать свой «предмет» не только в онтологическом, но и в надбытийственном измерении метафизического универсума. Само бытие как таковое – это уже не что иное, как бытийственная ипостась абсолюта, над которой возвышается ипостась его единства. *Сущий* – это онтологическая самоидентификация единого абсолюта. *Единый* как таковой – это самоидентификация абсолюта, утверждаемая им в полной отрешенности от бытия. Сила же, стоящая *над ипостасью как таковой*, т. е. свободная от любой ипостасной самоидентификации, должна мыслиться как трансцендентная по отношению к метафизическому универсуму как таковому. ◄

Внешний характер, который бытие имеет для абсолюта, состоит не в том, что оно выступает для него в качестве «экзистенции», т. е. внешнего бытия, а в том, что абсолют – за пределами бытия как такового. Если допустить, что речь здесь идет лишь о внешнем бытии Единого, то тогда, разумеется, пришлось бы, далее, поставить вопрос о его внутреннем *бытии*,

предшествующем бытию внешнему. Ведь и по отношению к нему Единый должен быть осмыслен нами как свободный. Поэтому разделение бытия Единого на внешнее и внутреннее в данном случае ничего не дает. Иначе говоря, здесь речь должна идти о свободе Единого по отношению к бытию вообще. В этом смысле всякое бытие, а тем самым и бытие как таковое, выступает по отношению к Единому как *иное*. Бытие как таковое есть *иное* по отношению к Единому. Это значит, что бытие не есть по отношению абсолютному Единому некое *другое бытие*. Оно не есть его *инобытие* именно потому, что само по себе Единое вообще не есть бытие. Более того, категория «инаковости» к первому Единому также неприменима, так что нельзя утверждать, будто первое Единое – иное по отношению к чему бы то ни было, хотя при этом сохраняет свою силу утверждение о том, что бытие «со своей стороны» есть иное по отношению к первому Единому. Это, как мы знаем, не что иное, как уже обсуждавшаяся выше позиция «невзаимной инаковости», метафизический смысл которой состоит в том, что первое Единое отрешено от всего «иного» абсолютным образом, так что оно свободно от всякого отношения к иному, в силу чего снимается и само отношение инаковости. Первое Единое вообще не является *стороной* какого бы то ни было отношения. Теперь, учитывая сказанное, *не только к внешнему бытию Единого, но прежде всего к бытию вообще* следует отнести такой пассаж:

«Он не выступает из Себя и есть благодаря Себе и через Себя. Именно в наличном в Нем преизбытке силы коренится это неисхождение к иному, оно отнюдь не вызвано необходимостью, но Он сам есть необходимость и закон для других» (*Сидаш*, с. 241).

Сказанное, конечно, можно понять и так, что Единый изначально пребывает в своем вечном бытии, что у него достаточно силы, чтобы удерживать себя в этом бытии и что он существует в себе благодаря своей собственной логико-метафизической природе. В таком случае его неисхождение к иному окажется всего лишь его воздержанием от инобытия. Однако эту же фигуру мышления можно поднять и на более высокий уровень. Тогда приведенное высказывание будет означать следующее. Во-первых, *единство* абсолюта отнюдь *не имплицирует* его бытия. Вместе с тем, во-вторых, ничто *не мешает* ему сотворить свое собственное бытие. Не существует такой необходимости, ни внешней, ни внутренней, которая *не позволяла или препятствовала бы* абсолютному Единому погрузиться в бытие. Заметим, что здесь, что весьма отрадно, совершенно не срабатывает одна достаточно хорошо известная и превратившаяся десятками столетий позже в расхожий шаблон фигура мысли, согласно которой то, что содержит в себе некоторую потенцию, с необходимостью ее реализует в том случае, *если ничто этому не мешает*. В остаточном виде этот шаблон мышления присутствует и у позднего Шеллинга, согласно которому, как мы знаем, воля как потенция бытия, логико-метафизическая природа которой состоит в ее актуализации, т. е. в тождественном бытию волении, с необходимостью переходила бы в бытие, если бы не было некой силы, которая могла бы удержать ее от этого перехода. Плотин же здесь фактически указывает на такую метафизическую ситуацию, где Единый реализует свою способность *воздержаться* от погружения в бытие, причем само это воздержание происходит *в том случае, если* такова его воля. Это не что иное, как акт свободного воздержания от бытия как такового. Пожалуй, можно сказать, что свобода эта коренится в некотором «преизбытке». Это, однако, отнюдь не «преизбыток» *бытия*, как получалось бы в том случае, если бы

способность возвышаться над бытием опять-таки опиралась бы на некоторое *бытие* более высокого метафизического ранга. Поскольку речь идет о способности возвышаться над бытием любого ранга, т. е. над бытием как таковым, то ясно, что способность эта может опираться только на *сверхбытийственный* «преизбыток» *силы*, а точнее, на *силу абсолютного небытия*. Если же абсолют, – опять-таки если такова его воля, – полагает бытие, то Он, разумеется, не утрачивает своего сверхбытийственного единства и вообще не претерпевает каких-либо изменений. Поэтому говорить о Его «нисхождении» в бытие на самом деле было бы некорректно. Ведь, как уже было сказано, Единый сам по себе остается на своей высоте даже в том случае, если он полагает бытие и себя в бытии. В этом смысле образ «излучения»[127] хотя и может оказаться относительно полезным для осмысления той парадоксальной метафизической ситуации, когда сверхбытийственный Единый полагает себя в качестве Единого сущего, но только с одной существенной оговоркой. Она будет состоять в том, что это – излучение *свободное*. Поэтому на вопрос о том, можно ли утверждать, что все, что располагается «ниже», или «после» абсолютного Единого,

---

[127] См. напр. § 27 в «Первоосновах теологии» Прокла, где говорится о том, что «производящее способно производить вторичное благодаря своему совершенству и избытку потенции», или «силы». Поэтому истинное производящее на самом деле не «переходит» в производное. Оно, производя вторичное, не умаляется, а «остается таковым, каково оно есть», так что тем самым оно «сохраняет свой разряд неизменным» (*Прокл.* Первоосновы теологии. М.: «Прогресс», 1993. С. 31–32; см. также новый перевод этой теоремы в работе: *Месяц С. В.* Начала метафизики Прокла… С. 257). В нашем контексте здесь важно зафиксировать то, что абсолютный Единый прежде всего не производит, а *способен* производить «вторичное», причем способность эта коренится не в избытке *бытия*, а в избытке *силы*, которым, как мы можем теперь добавить вместе с Плотином и поздним Шеллингом, определяется также его *способность воздержаться от акта полагания бытийственного источника эманации*.

происходит от него «с необходимостью», – следует ответить отрицательно: *бытие* не следует мыслить как *необходимое* логико-метафизическое следствие *единства*. Но может быть, по крайней мере сама иерархия бытия, идущая вниз от Единого сущего, носит необходимый характер? Может быть, хотя бы об этом последнем, т. е. о Едином пусть не первой, но второй гипотезы, уже и в самом деле можно сказать, что оно, «преисполненное бытия», как бы «переливается через собственный край и, переступая свою границу, порождает другое бытие»[128] и т. д.? Даже если – ненадолго – принять это последнее допущение, все равно остается в силе следующее: изначальный акт полагания той метафизической ситуации, в которой эманация оказывается необходимой, т. е. акт полагания самой этой необходимости, должен быть осмыслен как свободное деяние. Сам *источник эманации* должен быть осмыслен как *результат* свободного полагания. Единый сам по себе не есть этот источник. Он – Тот, Кто его созидает. Более того: прежде всего Он – Тот, кто не созидает, но *может* создать этот источник, а может этого и не делать. *Акт этого созидания в принципе не есть эманация.* Это такой акт *творения*, результатом которого является Единый как Сущий. Именно в качестве Единого сущего абсолют и выступает как источник эманации. При этом надо заметить, что, скажем, в контексте позднего Шеллинга тезис о том, что источник этот «излучает вниз» всю дальнейшую иерархию бытия *с необходимостью*, в силу собственного «преизбытка бытия», как бы переливающегося у него «через край», опять-таки оказывается сомнительным. Ведь, как показал Шеллинг, метафизическое строение актуально бесконечного, аффирмативного бытия, фактически тождественного, как мы уже знаем, Единому сущему, таково, что оно отнюдь не страдает «метафизическим

---

128 *Асмус В. Ф.* Античная философия. М.: «Высшая школа», 1976. С. 515–516.

недержанием» дальнейшего бытия, т. е. бытие более низкого метафизического порядка отнюдь не «вытекает» из него с необходимостью, а может быть лишь результатом творения. Приведенное только что утверждение о том, что Единый «не выступает из Себя и есть благодаря Себе и через Себя», на самом деле следует отнести не к первому Единому, а к Единому сущему. О Едином же первой гипотезы точнее было бы сказать, что Он не есть, но абсолютно отрешенным от бытия образом *«единствует»* и сохраняет свое единство «благодаря Себе и через Себя». Сила Его единства позволяет Ему не «исходить к иному», под которым в данном случае следует понимать бытие как таковое. «Преизбыток» этой силы в данном случае заключается в том, что абсолютный Единый утверждает себя в качестве Того, Кто сильнее бытия как такового. Если же Единый полагает себя в качестве Сущего, то и это еще не значит, что тем самым уже положено начало необходимому процессу эманации, в ходе которого излучается вся дальнейшая нисходящая иерархия бытия универсума. Сверхбытийственный Единый может полагать свое аффирмативное бытие, «не зажигая его», а позволяя ему покоиться в себе. Ясно, таким образом, что это сущее в себе самом, не испускающее бытийственных лучей и в этом смысле как бы «черное» солнце бытия, хорошо описанное поздним Шеллингом в его рассуждениях о метафизической позиции, предшествующей сотворению инобытия абсолютного духа, отнюдь не может считаться абсолютом в окончательном смысле. Это – актуально бесконечное аффирмативное бытие, которое в более высоком контексте представляет собой всего лишь бытийственный символ покоящегося в себе сверхбытийственного Единого. При этом вопреки Шеллингу следует заметить, что той силой, которая позволяет Единому сущему оставаться в себе самом, на самом деле является не его собственное «чистое бытие» как таковое, т. е. то, что у

Шеллинга обозначается как вторая форма абсолютного духа, а именно абсолютный Единый, который, свободно созидая онтологическое измерение, полагает себя в нем таким образом, что в качестве Сущего Он лишь *присутствует в бытии как таковом*, причем присутствует так, что даже *в самом бытии* Он сохраняет свою полную, абсолютную *отрешенность от бытия*.[129] Бытийственным символом этой отрешенности Единого от бытия как такового является отрешенность Сущего от конечного бытия, лежащая в основе его способности воздерживаться от его полагания.

Итак, мало сказать, что Единый сам по себе абсолютно «не нуждается» в каком бы то ни было метафизическом излучении. Здесь важно понять по крайней мере следующее. Само представление о том, что вышестоящее порождает, излучает, или эманирует, нижестоящее *в силу преизбытка своего собственного* ***бытия***, как раз в данном случае оказывается совершенно непригодным. Ведь в обсуждаемом месте речь идет о «неисхождении в бытие», т. е. о той метафизической позиции, в которой благодаря «преизбытку» своей *силы* Единый как раз не излучает бытие, а воздерживается от этого акта и тем самым утверждает себя в качестве Того, Кто *может не быть* Сущим. При этом в себе самом абсолютный Единый как раз не может считаться некой реальностью, «преисполненной бытия», ибо вся возможная полнота бытия – это не что иное как результат того первичного метафизического акта, которым внебытийственный Единый не «излучает», а свободно полагает сам бытийственный первоисточник всех дальнейших излучений, т. е. полагает само «солнце бытия», или, что то же самое, полагает себя в качестве Единого сущего. Самому

[129] О том, каким образом можно попытаться осмыслить это отрешенное от бытия присутствие абсолюта в бытии, мы еще поговорим в главе, посвященной Майстеру Экхарту.

же абсолютному Единому отнюдь не может быть приписана ни «полнота бытия», ни какое бы то ни было бытие вообще. Он остается трансцендентным и свободным даже по отношению к *актуально бесконечной полноте бытия*. Далее.

Фигура мышления о свободном «неисхождении к иному» – это *апофатическое* указание на тот метафизический акт, *катафатическим* обозначением которого мог бы служить тезис о том, что абсолют обладает силой свободно полагать себя в своем сверхбытийственном *единстве*, где он «не выступает из себя», удерживая себя в себе «благодаря себе и через себя». Сила воздержания от бытия и сила, полагающая сверхбытийственное единство – это одна и та же метафизическая «реальность». Это значит, что акт «неисхождения к иному» и акт полагания абсолютного единства – это один и тот же акт, реализующийся во внебытийственном измерении, а точнее, это акт, реализующийся как «до» полагания бытия и, соответственно, онтологического измерения как такового, так и «вместе» с полаганием онтологического измерения – в том случае, если это измерение действительно полагается. Иначе говоря, этот сверхбытийственный акт может реализовываться абсолютным Единым независимо от акта полагания бытия, причем даже в случае действительного полагания бытия сверхбытийственное единство абсолютного Единого остается «неизменным и неумаляемым».[130]

В главе *одиннадцатой* указывается на то, что при описании нашей интуиции о Едином перестают работать представления о месте и о пространстве вообще. Единое нельзя мыслить как занимающее некое метафизическое место в неком метафизическом пространстве.

---

130 Здесь я использовал выражение из выполненного А. Лосевым перевода «Первооснов теологии» Прокла (*Прокл.* Первоосновы теологии. С. 32).

> *Это к вопросу о том, «где» искать «обитель Божественности». Ответ: нигде.* <

Более того, Единое – «прежде» самого метафизического пространства как такового. *Поэтому* здесь неуместны и такие категории, как «количество», «качество» (форма) и «отношение». В конечном счете это относится ко всем возможным предикатам: все они неприменимы к Единому, или, точнее, применимы столько через их отрицание.

Парадоксальная, ломающая саму структуру той формы познания, которую Гегель называет «представлением», интуиция о том, что подлинный абсолют трансцендентен даже самому метафизическому пространству как таковому, при последовательном ее развитии приводит к тезису о том, что… такого абсолюта *нет*, причем его нет в смысле абсолютном, безоговорочном и всеобъемлющем. Но именно такое небытие только и достойно абсолюта! Здесь же у Плотина пока что речь идет, однако, опять-таки хотя и о внутреннем, но все же *бытии* Единого. Единый здесь хотя уже и выступает в качестве «несуществующего» (das „Nicht-existierende". – *Müller*, S. 424), но только в том смысле, что он здесь свободен от внешнего бытия.

> Теперь несколько слов о том, в каком же смысле можно было бы вместо выражения «внешнее бытие» все-таки употребить – в принципе некорректное – выражение «ипостасное бытие». Я уже говорил о том, что проводя различие между внутренним и внешним бытием, мы не затрагиваем абсолютного Единого, стоящего над бытием как таковым. Вместе с тем это различие может иметь и свой особый смысл, не позволяющий отождествить его с различием между абсолютным бытием и инобытием. Дело в том, что различие между внутренним и внешним бытием можно мыслить как имеющее место в самом абсолютном бытии. В этом особом смысле, который

правда, едва ли имел в виду Плотин, внешнее бытие и в самом деле можно было бы назвать бытием ипостасным. При этом, разумеется, речь будет идти не об ипостаси в том ее универсальном смысле, который позволяет нам говорить, например, об ипостаси отрешенного от бытия единства, а об ипостаси внутрибытийственной. До-ипостасное *бытие* не может, разумеется, стоять прежде ипостаси как таковой. Само оно, во-первых, при всей своей «до-ипостасности» обладает собственной ипостасью, будучи идентифицируемо с бытием внутренним (сущность бытия), а во-вторых, оно никак не может предшествовать ипостаси отрешенного от бытия единства. На определенном этапе умозрительного восхождения к сути дела оно может быть осмыслено как реальность, выступающая как «сущность» единства трех форм «ипостасного» бытия, или, что то же самое, трех бытийственных ипостасей абсолюта. Обладание «ипостасным» бытием, понимаемым в указанном смысле, у Шеллинга обозначается выражениями „[für sich] subsistieren“, „eine eigene Subsistenz haben“ (SW_2, Bd. 3, S. 315–316). Это означает: существовать «самостоятельно», иметь собственное «для-себя-бытие». Так вот здесь мы доходим, наконец, до понимания того, что о первом начале мы не имеем права даже сказать то, что оно „subsistiert“, „ qu’il subsiste“ (*Bouillet*, p. 513). Однако „Subsistenz“ (самостоятельное бытие, для-себя-бытие, «через-себя-бытие») – это не то же самое, что «субстанциальное» бытие. Шеллинг проводит различие между ипостасным и субстанциальным бытием, например, тогда, когда он указывает на то, что ипостаси Троицы, будучи тремя Личностями и отличаясь друг от друга по бытию в смысле *Subsistenz*, представляют собой одно и то же «субстанциальное [начало]» („nur ein und dasselbe Substanzielle“), что «по субстанции» („substanziell“) они суть Один Бог (см. напр. ibid., S. 318). Здесь Шеллинг явно следует словоупотреблению, к ко-

торому склонялся Августин, писавший: «…когда мы говорим «сущность» (essentiam), мы понимаем то же, [что и тогда], когда мы говорим «субстанция» (substantiam), поскольку мы не осмеливаемся говорить одна сущность и три субстанции, но сущность или субстанция и три Лица (essentiam uel substantiam et tres personas)» (De Trinitate. V, 9)[131]. И вот здесь следовало бы перейти к такому вопросу: если уж мы приписываем тому, что условно называем здесь «субстанцией» и «сущностью», некое «бытие», то в чем состояла бы свобода абсолюта по отношению к *этому* «бытию»? Ответ мы уже знаем: свобода абсолюта по отношению к сущности триединства коренится в его абсолютном единстве, т. е. в единстве, отрешенном от бытия. Сама сущность триединства бытия абсолюта – это не что иное, как абсолютное единство, отрешенным от бытия образом присутствующее в бытии. <

В главе *двенадцатой* Плотин приближается к постановке этого вопроса. Речь здесь идет о *господстве* Единого как над его «бытием Тем, что́ Он есть» («ипостасное» бытие), так и над тем, что «по ту сторону» этого бытия (*Сидаш*, с. 243), «трансцендентно» по отношению к нему (*Müller*, S. 425) и «возвышается» над ним (*Bouillet*, p. 516). Ясно, что под реальностью, как бы «похищающей себя ввысь»[132] как у ипостасного бытия, так и у бытия «доипостасного» уже никак нельзя понимать то, что только что было названо «субстанциальным» началом („Substanz“ (*Müller*, ibid.), или «сущность» (*Сидаш*, там же), или „Essence“ (*Bouillet*, ibid.)). Далее. Субстанциальный принцип все же описывается здесь Плотином как *принцип господства*. Конечный дух, например, не господствует над

---

131 Рус. пер.: *Августин Аврелий*. О Троице. Краснодар: «Глагол», 2004. С. 142.

132 Это выражение, как мы помним, в аналогичном контексте использовано автором перевода комментария Прокла к «Пармениду» Платона (*Лукомский*, с. 438, 664).

своим субстанциальным бытием: напротив, оно господствует над ним. Однако, согласно Плотину, в той мере, в какой конечный дух, будучи причастным субстанциальному бытию, и сам им является, он уже господствует над собой. При этом, согласно Плотину, в той реальности, которая совпала бы со своим субстанциальным бытием полностью, – там *господствующее* и *подвластное* представляли бы собой одно и то же.

Итак, субстанциальное бытие, по Плотину, властвует над тем, что или кто рангом ниже его. Тот же, кто полностью совпадает с этим субстанциальным бытием, властвует над собой. В той мере, в какой я совпадаю со своей сущностью, я господствую над собой. Пока что это значит лишь то, что поскольку моя сущность господствует надо мной как конечным духом, то в той мере, в какой я сам отождествляюсь с этой сущностью, я – в ее качестве – господствую над собой как конечным духом. Нас, однако, здесь должно интересовать другое, а именно вопрос о господстве этой сущности не надо мной, а над самой же собой. Иначе говоря, спрашивается, *способно* ли субстанциальное бытие, или сущность, господствовать над собой. Верно ли, что именно в субстанциальном бытии имеет место совпадение господствующего и подвластного? Если да, то это была бы такая реальность, которую в духе Гегеля следовало бы назвать *рефлексией субстанциального начала в себя*.

В умозрительной медитации Плотина на тему этой самосоотнесенной субстанциальности уже, правда, просвечивает выход к новому пониманию господства: это *господство над самим господством*. Отсюда появление таких понятий, как «Господь господства» и «Бог божества» (*Сидаш*, с. 244). Это уже свидетельствует о том, что Плотин понимает ущербность понятия субстанциального господства. Ведь оказывается, что понятие самосоотнесенной субстанциальности опять-таки не само-

достаточно в смысловом отношении. Здесь Плотин указывает на ту реальность, которая делает сам субстанциальный принцип свободным началом, *дарует* ему свободу, в силу чего он только и может быть тем, чтó он есть, т. е. принципом господства. Господство предполагает свободу господствующего, и эту свободу субстанциальный принцип имеет, согласно Плотину, не от самого себя как такового. Это значит, что тот, кто «свободен» только посредством своей субстанции, еще не свободен в окончательном смысле. Здесь мы пока что увязаем в парадоксальном понятии *необходимой свободы*.

> Мы можем заметить, что «свобода» подобного рода характерна и для описанной Шеллингом третьей формы абсолютного духа, в лице которой абсолютный дух, как мы уже знаем, оказывается как раз совершенно несвободным по отношению к самому для себя главному, а именно по отношению к своему «бытию духом», или, что то же самое, по отношению к своему аффирмативному бытию, или, что здесь опять-таки то же самое, по отношению к самой своей *самосоотнесенной субстанциальности*.[133] При этом свободу аффирмативному бытию абсолютного духа и в самом деле «дарует» Единый, стоящий над бытием. Ведь, *во-первых*, аффирмативное бытие есть не что иное, как созидающее само это бытие отрешенное от бытия присутствие абсолютного Единого в бытии. В силу этого присутствия аффирмативное бытие отрешено от *себя* как такового, ибо его Самость, на самом деле принадлежащая не бытию и даже не первому Единому, а лишь себе самой, в лице первого Единого освобождает бытие от самого себя, т. е. совершает то, на что не способна ни шеллинговская третья форма абсолютного духа, ни даже пресловутая «сущность» триединства. *Во-вторых* же, именно

[133] См. об этом, напр.: *Кричевский А. В.* Образ абсолюта… С. 71–74.

отрешенное от бытия присутствие Самости в аффирмативном бытии абсолютного духа придает ему ту самую бытийственную логико-метафизическую самодостаточность, в силу которой он оказывается способным удерживать себя от перехода в инобытие, что, в свою очередь, является условием возможности свободного полагания абсолютным духом мирского бытия. <

Дальнейший шаг, по Плотину, состоит в усмотрении того, что Тот, Кто способен сделать субстанцию свободным началом, сам *выше субстанции*. Это – «творец свободы»:

> «Его сущность получает свою свободу от Него и приходит после Него, и Он Сам не имеет сущности» (*Bouiller*, 516–517, *Müller*, S. 425, *Сидаш*, с. 244).

Его «*акт*ивность», «деятельность», или «энергия», такова, что в ней он не отличается от самого себя и не перестает быть Господином самого себя. Наоборот, его господство над собой *выглядит* как то, из чего проистекает сама его «энергия» (*Müller*, S. 425). Используя в новом контексте центральное понятие «Метафизики» Аристотеля, можно было бы сказать, что то, на что *указывает* представление о господстве над собой – это такой «неподвижный перводвигатель» (здесь перестают быть уместными и такие обозначения, как «акт», «энергия», «деятельность»), силой которого Единый совершает тот акт, коим Он созидает себя как возвышающегося даже над своим субстанциальным бытием. Здесь не будем только забывать о том, что аристотелевский Ум, направленный в своем мышлении на себя самого, это всего лишь не что иное, как Единое *сущее*, тогда как теперь речь идет о силе господства, которая в своей направленности на саму себя созидает саму себя над Единым сущим и, как оказывается в конечном счете, даже над Единым как таковым.

> Итак, внебытийственно самосоотнесенный субъект можествования господствует над собой прежде всего во внебытийственном измерении. Это господство является также источником «энергии», или акта бытия. Однако точнее было бы сказать, что Тот, Кто господствует над собой в небытии, вместе с тем обладает силой к бытию, т. е. способностью осуществить акт бытия. Этот акт бытия не может, однако, считаться метафизически необходимым следствием обращенности силы субъекта можествования на него самого, ибо в противном случае пришлось бы утверждать, что абсолютное единство субъекта можествования метафизически имплицирует его бытие. Это значило бы, что этот субъект не может полагать себя в своем единстве, не полагая себя также и в своем бытии. Такое понятие единства было бы уже тем самым зависимым от категории бытия, а значит, оно не было бы понятием о единстве, адекватным интуиции абсолютного Единого. Получилось бы в конечном счете, что Единый не может не полагать себя в качестве Сущего, а значит, не может утвердить себя в качестве *свободного* субъекта полагаемого им бытия. <

Однако далее Плотин словно опять спускается с вроде бы уже достигнутой высоты созерцания надбытийственного Единого вниз и настаивает на том, что и выражение «господство над собой» опять-таки является неадекватным сути дела. Оно, согласно Плотину, как-то еще остается применимым на том уровне постижения Единого, где «два» (господствующий и подвластный) мыслятся как «одно». Можно заметить, что это – тот самый уровень, на котором у Гегеля и Шеллинга (у каждого по-своему) располагается «аффирмативное бытие». Когда же мы поднимаем свой умственный взор туда, где уже вообще не может быть речи о каких бы то ни было «двух», – пусть даже эти «два» будут диалектическими моментами «одного», – то должна угаснуть

также и мысль о господстве. И тем не менее именно эта мысль, как нам казалось, возвысила наше созерцание не только над «ипостасным» бытием, но и над бытием «субстанциальным». Эта мысль в конечном счете подняла наш умственный взор выше аффирмативного бытия как такового. Так почему же мы, оставляя ее, – что в контексте апофатической возгонки нашего мышления к искомому началу вполне оправданно, – не поднимаемся выше, а наоборот, сползаем обратно вниз? У Плотина ответа пока не видно. Ответ в духе Прокла был бы таким: *мы неизбежно будем скатываться назад, пока в наших рассуждениях о Едином фигурирует категория бытия.*

Тринадцатая глава в целом представляет собой именно такое сползание вниз. Здесь, однако, я предлагаю принять во внимание следующее. Если вместе с Плотином допустить, что *действия* Единого, обусловленные его *волей*, конституируют его *бытие* и что его *воление* и его действие – это одно и то же, то получится, что у Единого *сам акт воления – это не что иное, как акт его бытия.* Воление, деятельность и бытие – это одно и то же (ср. *Müller*, S. 426).

> Бытие – это *воление*. Таково, как мы знаем, понимание бытия также и у позднего Шеллинга. Воздержание от бытия – это воздержание от воления. Но это воздержание тоже должно быть осмыслено как свободный акт. Можно ли утверждать, что это такой акт, в котором абсолютная воля утверждает себя именно в качестве *воли*? Если да, то речь пойдет совсем не о той воле, о которой рассуждает поздний Шеллинг. Ведь у Шеллинга все три формы абсолютного духа – воля, воление и их единство – существуют только вместе друг с другом и друг в друге. Воля, по Шеллингу, как мы знаем, может удерживаться от воления, т. е. бытия, лишь в силу того, что она сама в себе опять-таки оказывается неким волением, а значит, бытием. Нас же здесь инте-

ресует такой акт воздержания от воления, который метафизически выше воления как такового и потому в самом себе полностью свободен от бытия как такового, а значит, и от самого фрактального триединства воли, воления и их рефлексии друг в друга. Это значит, что подняться над бытием как таковым воля может лишь в том случае, если она поднимется и над собой как *сущей* волей. Только в таком случае ее воление можно будет считать действительно свободным. Назвать – вопреки шеллинговскому словоупотреблению – акт самоутверждения «воли» не в бытии, а над бытием опять-таки волением можно было бы лишь с той оговоркой, что это такое *воление*, которое отнюдь *не есть бытие*. При этом именно внебытийственный акт воления, реализующийся над триединством воли, воления и их рефлексии друг в друга, окажется условием возможности свободы акта воления, тождественного акту бытия. Катафатически фиксируемым содержанием внебытийственного акта воления ближайшим на пути восхождения к сути дела образом будет отрешенное от бытия единство абсолюта. <

Если бытийственное воление свободно, то это значит, что свободно и бытие, коему оно тождественно. И тогда это не просто бытие, свободно положенное «иным», а такое бытие, которое само, в себе самом есть *бытие свободное*. Бытие в этом смысле есть не что иное, как свободный акт бытийственного воления Единого, реализуемый на фоне опять-таки свободного акта более высокого порядка, в котором Единый полагает свое отрешенное от бытия единство.

> Можно ли утверждать, что свободное бытие есть не что иное, как *сущая воля*? Учитывая только что сказанное, придется признать, что ценность такого утверждения невелика. Ведь отношение сущей воли к ее

собственному бытию-в-качестве-воли здесь еще не осмыслено как свободное. <

Если под «свободным» волением-бытием понимать бытие «ипостасное» (*Müller*, S. 427, *Сидаш*, с. 247), то это будет та самая реальность, о которой Шеллинг говорит как о второй форме абсолютного духа (воление), представляющей собой такое бытие, которое на самом деле полностью принадлежит первой форме (воля) и есть именно *ее, воли,* бытие. Если же допустить, что это бытие «субстанциальное», или «сущность», то тогда мы впадем в новое противоречие, ибо окажется, что воля Единого и его воление должны быть не просто осмыслены в их единстве, но само это единство опять-таки должно быть описано как результат его свободного произволения. Тогда уже над этим единством придется поставить некую *волю* более высокого порядка, причем и ее как таковую придется опять-таки представить как совпадающий с самим актом *воления* результат воления, коему снова должна предшествовать… воля как таковая. Намечающееся здесь фрактальная структура единства воли и воления указывает, однако, на то, что мы все еще не можем по-настоящему подняться над этим единством, а потому не можем и постигнуть само это единство как таковое. Ведь в самой же воле будет постоянно выявляться момент бытия, как бы ускользающий от ее господства. И все же для Плотина *Единый – абсолютный господин над собой, и само его бытие полностью подчинено ему* (*Bouiller*, p. 518).

Далее Плотин пытается подступиться к сути дела иначе. Свобода Единого по отношению к самому себе, говорит он, состоит в том, что он, – раз уж он абсолютно свободен, – хотя и мог бы быть иным, однако, поскольку *лучше* него все равно ничего нет и быть не может, природа его состоит в том, чтобы волить самого себя (*Müller*, S. 427), подобно тому как и аристотелев-

ский Ум за неимением лучшего предпочитает мыслить сам себя. Этим своим волением Единый как раз и творит самое лучшее из всего того, что только может быть, а именно – самого себя. У Плотина дело выглядит даже так, что Единый *уже* сотворил себя актом своей воли, т. е. волением. Самосотворение Единого представлено как *свершившийся факт*. При этом понятия «сотворение *себя*» и «сотворение своего *бытия*» здесь фактически отождествляются (*Müller*, ibid.).

> Для Прокла, как мы уже знаем, такое отождествление было бы недопустимым. В его концепции для абсолюта во всяком случае «лучше» творить свое отрешенное от бытия единство, чем бытие, ибо первое действие имеет несоизмеримо более высокий метафизический статус, чем второе, причем первое отнюдь не нуждается во втором ни как в своем условии, ни как в своем продолжении. Бытие Единого – это результат не его *абсолютного* самосотворения, а всего лишь самосотворения *онтологического*. Созидание стоящего над бытием единства, или, что то же самое, созидание Единого первой гипотезы – это такое созидание самой *надбытийственной ипостаси* единства, где в качестве Творца может утвердить себя только Тот, Кто сам по себе выше всякой, как бытийственной, так и надбытийственной ипостаси. <

У Плотина бытие Единого пока что представлено как такой метафизический факт, который, как сказал бы Шеллинг, «непредмыслимым образом» уже свершился, причем именно в силу того, что «лучшего» выбора у абсолюта просто не было и быть не могло, а потому не могло быть и той гипотетической метафизической ситуации, в которой это «лучшее» еще не было бы реализовано. В самом деле. В общем контексте неоплатонизма положение, при котором некоторая «предшествующая» метафизическая ситуация

«была бы хуже», чем любая якобы «последующая» ситуация, в принципе немыслимо. Поэтому если ситуация «до» полагания бытия Единого «была бы хуже» его бытия, то такой ситуации на самом деле не могло бы и быть вообще. Поэтому, по Плотину, получается, что свой якобы свободный «выбор» в пользу своего бытия Единый уже сделал, причем сделал неким абсолютно изначальным образом. Более (а точнее – *менее*) того: бытие здесь у Плотина опять-таки понимается всего лишь как «ипостасное» (*Müller*, S. 427; *Сидаш*, с. 247). Похоже, что от обсуждения проблемы свободы Единого по отношению к своему *субстанциальному* бытию и, соответственно, бытию как таковому, Плотин в конце главы уходит. Вне поля зрения все еще остается и проблема свободы Единого по отношению к самому себе именно как *Единому*, а не только как Единому *сущему*.

В *четырнадцатой* главе *бытие* Единого фактически само возводится в абсолют. Озабоченный здесь, – причем, как заметил бы поздний Шеллинг, совершенно напрасно, – прежде всего тем, чтобы бытию Единого никоим образом не могла быть приписана *случайность*, Плотин настаивает на том, что Единый как причина самого себя *содержит основание своего бытия в себе самом*, и поэтому посредством себя, в силу самого себя, от себя самого он – *есть* (*Bouiller*, p. 521). Его бытие не определяется «случайной самопроизвольностью» (*Сидаш*, с. 249). Его трансцендентное превосходство над всеми сущими состоит именно в том, что он один как раз только и есть Тот, Кто в полной мере и поистине сам ***есть*** основание своего *бытия*. В этом контексте, однако, принятый выше Плотином тезис о том, что бытие Единого есть результат его свободного произволения, что это бытие не определяется некой «судьбой» (*Bouiller*, ibid.; *Сидаш*, там же), начинает выглядеть как голая де-

кларация. Ведь здесь и в самом деле получается так, что для Единого «быть» – это хотя и не внешняя, но все же внутренняя «судьба». Далее. Если допустить, что *единство* Единого, т. е. то, «в силу чего» Он – Единый, вместе с тем, – или, что на самом деле было бы для Единого еще хуже,[134] *тем самым*, – конституирует также и его *бытие*, т. е. является таким логико-метафизическим основанием бытия, которое само в себе самом уже имплицирует бытие, то получится, что бытие это полагается вместе с единством абсолютно *необходимым* образом. Иначе говоря, тогда выходит, что Единое не может «единствовать» и при этом *не быть*. Но это значит, что оно вообще *не может не быть*, т. е. оно *вынуждено* быть. Кроме того, здесь опять-таки оказывает свое влияние предположение о том, что для Единого во всяком случае «лучше» быть, чем не быть. О несостоятельности такого предположения я уже говорил выше. Предлагаю лишь вспомнить также уже обсуждавшуюся выше – в контексте концепции Прокла – ключевую фигуру мышления, согласно которой утверждение о том, что Единое *не может не быть*, означает отрицание не только его свободы, но и его сверхбытийственного единства, без которого, однако, на самом деле *не может быть* и Единого сущего.

В *пятнадцатой* главе Плотин говорит о Едином как о творце и господине самого себя. Поскольку субъект и объект стремления, или воления, в Едином совпадают, то Он, согласно Плотину, всегда есть только таким образом, как Он уже сам этого хотел (*Müller*, S. 249; *Сидаш*, с. 250). Здесь просматривается один интересный момент. Если Шеллинг говорит об онтологически изначальной действительности абсолютного духа как о

---

[134] Хуже потому, что тогда получалось бы, будто *единство* Единого подразумевает его *бытие*. Это значило бы, что Единое первой гипотезы немыслимо без единого второй гипотезы.

«непредмыслимой» реальности, которой в бытии ничто не предшествует и которая всегда *уже* такова, какова она есть, то у Плотина здесь речь, по-видимому, идет о том, что бытию Единого метафизически предшествует воля Единого к этому бытию. Единый есть вообще или Он есть таким, а не иным образом, только в силу того, что на то уже была его воля. Какое бы бытие Единого мы ни помыслили, ему всегда уже будет предшествовать некое «волевое решение» Единого, силой которого полагается это его бытие. Иными словами, «непредмыслимой» в шеллинговском смысле реальностью здесь является не бытие Единого как таковое, а его воля к бытию. Но можно ли в силу одного этого сказать, что эта воля есть воля и в самом деле свободная? Единый *есть* Единый потому, что Он «не пожелал» стать ничем и никем иным, кроме как самим собой (*Сидаш*, там же). Единый стал таковым, каким Он захотел стать. Он стал Сущим, потому что захотел стать Сущим. Его бытие есть результат его воления. Здесь, однако, имело бы смысл обратить внимание на то, что, например, в шеллинговском контексте *воление уже и есть не что иное, как бытие.* Акт воления метафизически не предшествует бытию и даже не просто совпадает с ним, а именно тождествен ему. Воление и бытие – это просто одно и то же. Это значит, что «непредмыслимое» воление было бы тождественно «непредмыслимому» бытию.

> Не будем здесь, однако, забывать о том, что волению можно было бы придать и более широкий смысл и говорить, например, о таком акте воления, которым полагается не бытие, а само надбытийственное единство абсолюта. <

Ни о какой свободе по отношению к содержанию воления, т. е. если уж не к единству, то хотя бы к бытию, у Плотина здесь пока что ничего не сказано, ибо *воление как таковое мы можем мыслить и как несвободное.*

Вспомним хотя бы о том, что именно говорит Шеллинг о спинозовской субстанции. Ведь она как раз и есть то, что *не может не волить* и тем самым *не может не быть*. Иначе говоря, *свободным является не воление само по себе, а воление той* ***воли****, которая* ***может не волить***. Значит ли это, что упомянутое мной только что «решение» волить бытие и тем самым быть мы должны мыслить как некий добытийственный акт? Допустим, что решение абсолюта осуществить акт бытийственного воления и сам акт этого воления – это не одно и то же. Вместе с тем это решение и его реализацию ничто не разделяет: *Единый решил – Единый сделал*. Решение и его исполнение здесь непосредственным образом совпадают потому, что нет ничего, что этому исполнению могло бы помешать. По своему содержанию это решение представляет собой особый акт, коим сам по себе Единый трансцендирует свое сверхбытийственное единство «вниз». (Этому решению, по-видимому, еще должно было бы предшествовать «усмотрение» Единым самой возможности созидания бытия.) Далее.

Утверждение о том, что Единый есть потому, что Он хочет – или захотел – быть, само по себе еще не достаточно для того, чтобы осмыслить его бытие как бытие свободное. Весь задача как раз в том, чтобы постичь Единого как Того, Кто *может и не хотеть быть*, т. е. обладает силой удержать себя от акта воления, коим полагается его бытие, совпадающее с этим актом. Поэтому любые восторженные рассуждения о том, что Единый не может не любить себя, потому что Он прекрасней всего, не может не хотеть себя, потому что Он лучше всего, не может не мыслить себя, потому что более достойного предмета мышления не существует, не может не творить свое бытие, потому что быть для него лучше, чем не быть, отнюдь не помогают, а напротив, только мешают умозрению постичь свободу Единого.

В *шестнадцатой* главе содержится указание на то, что Единый представляет собой наивысшую реальность в иерархии *сущего* (*Сидаш*, с. 251). Единый, *стоящий над бытием*, здесь полностью остается вне поля зрения. Речь идет – всего лишь – об актуально бесконечной вершине всего бытия. Эта вершина описывается здесь как полностью принадлежащая онтологическому измерению. На этой вершине Единый описывается как изливающийся внутрь самого себя «чистый луч света». Эта абсолютная рефлексия в себя, обращенность к себе, причем не только как к объекту познания, но и как к объекту любви (*Müller*, S. 340), вместе с тем, согласно Плотину, представляет собой не что иное, как *бытие* Единого. Единый «творит себя» в качестве Сущего именно тем, что Он созерцает Сам Себя. Иначе говоря, мы имеем здесь уже хорошо знакомую нам фигуру мысли, согласно которой *акт самопознания Единого есть вместе с тем акт его бытийственного самосозидания*. В этом смысле Единый есть Тот, Кто *сознает* себя в качестве Единого и тем самым полагает свое *бытие* в качестве Единого. Бытие Единого – это бытие «Пробужденного», бытие Того, Чье око открыто на самого себя. При этом изложение сопровождается указаниями на то, что Единый сам захотел познать себя, а значит, он есть «Тот, Кто есть, как того Сам захотел» (*Сидаш*, 253). Заметим, что здесь фактически присутствует – принципиально ограниченная онтологическим измерением – интуиция, впоследствии детально разработанная по крайней мере в немецкой классической философии, и прежде всего у Фихте, Шеллинга и Гегеля. Нам сейчас важно отметить главный момент: абсолютное *самосознание* есть с этой точки зрения совершенная *рефлексия в себя*, и эта рефлексия в себя как таковая уже есть *бытие*. Бытие выступает здесь не просто как «неотмыслимый» момент самосознания, а как реальность, тождественная

самосознанию. Но это как раз значит, что *ни о какой свободе абсолютного самосознания по отношению к своему бытию здесь не может быть и речи.* И в самом деле, в рамках данной фигуры мышления такая «свобода» означала бы не что иное, как угасание абсолютного самосознания и погружение его такое небытие, которое неизбежно выглядело бы как некий метафизический «мрак», как «ночь бессознательного». В рамках онтологического измерения выход за пределы замкнутого круга самосознания означал бы для Единого не просто уничтожение его собственного бытия, но его полное метафизическое «самозачеркивание». Поскольку же такая «утрата» сущим Единым самого себя выглядела бы отнюдь не как мистическая смерть в духе Экхарта, очищающая Единого от бытия и поднимающая его на более высокий метафизический уровень, а всего лишь как «сдача» им своей якобы «высшей» метафизической позиции, то Единый Плотина, разумеется, не хочет закрывать на себя глаза и по сути вынужден бодрствовать, постоянно поддерживая деятельность самосозерцания, дабы не утратить своего драгоценного бытия. Вместе с тем здесь же просматривается и другая фигура мышления, в соответствии с которой *«бодрствование»* Единого (*Müller*, S. 431: „Wachen"; *Сидаш*, с. 253: «пробуждение») в своей тождественности Единому как таковому лежит за пределами бытия, Ума и «разумной жизни». Если развивать именно эту, гораздо более продуктивную в нашем контексте, установку, то придется говорить о таком *«бодрствовании» Единого, которое вовсе не имплицирует бытия, а свободно по отношению к бытию*, к Уму как способности познания и «разумной жизни» как деятельности самопознания Единого. Это «бодрствование», абсолютно отрешенное от самого аффирмативного круга бытия-самосознания.

Именно эта установка получает свое развитие в *девятнадцатой* главе. Здесь указывается на то, что Единый «благодаря Себе… таков, что если бы и имел сущность [ср. *Müller*, S. 433: „Wesenheit“], она была бы Его рабой и словно исходила бы от Него» (*Сидаш*, с. 257). Это должно было бы значить следующее. *Во-первых*, Единый, в каком бы качестве он себя ни утверждал: в качестве Сущего или Не-сущего, – во всяком случае таков только благодаря себе самому, т. е. в силу своего свободного произволения. *Во-вторых*, даже его собственное бытие, если бы Он его создал, оставалось бы полностью в его власти. Это так потому, что сам Единый – «по ту сторону» даже своего собственного бытия (*Сидаш*, с. 257: «по ту сторону сущности»), или «над» своим собственным бытием (*Müller*, S. 434: „über der Wesenheit“). Бытие Единого не есть для него первоначало, или «принцип», наоборот: Он, отрешенный от бытия Единый, именно в силу этой отрешенности свободен утвердить себя в качестве начала, или принципа, бытия. Даже в том случае, если Единый творит свое бытие, Он *вместе с тем* сохраняет свою трансцендентность по отношению к нему, так что дело выглядит так, как если бы он полагал свое бытие «вне» самого себя. При этом Единый во всяком случае «не нуждается» в бытии. Более того: бытие Единого остается реальностью, стоящей *несоизмеримо ниже* Единого как такового (ibid.).

Двадцатая глава представляет собой интенсивную медитацию на тему *свободного самополагания.*

► Здесь надо не забывать о том, что самополагание отнюдь не всегда мыслилось как свободный акт. Шеллинг, например, тут же указал бы на спинозовскую субстанцию, которая есть в силу собственной необходимости. Можно, разумеется, объявить о том, что собственная, внутренняя необходимость и есть не что иное, как свобо-

да. Однако этот известный тезис не достигает уровня мышления позднего Шеллинга и фактически лишь замазывает суть дела, состоящую здесь в том, что то, что есть пусть даже не в силу некой «внешней», а в силу «внутренней необходимости», или в силу своей «собственной природы», – это отнюдь не то «Могущее быть», о котором говорит Шеллинг. Коренной порок спинозовской субстанции состоит, по Шеллингу, именно в том, что она не может *не быть* причиной своего собственного бытия. Она – вынуждена быть таковой *причиной*, и она *вынуждена быть следствием самой себя*, а потому ее бытие как таковое является вынужденным бытием, а не результатом свободного полагания. ◄

Попытка помыслить самополагание как свободный акт сталкивает нас, правда, с парадоксами самосоотнесенности, которые характерны, *во-первых*, для понятия *самополагания* вообще, а *во-вторых*, для понятия *свободы абсолюта по отношению к самому себе*. В данной главе Плотин начинает с размышления о *самосотворении*, поскольку его едва ли может интересовать метафизически ущербное представление о вынужденном самополагании на манер спинозовской субстанции. Проблема такова: если Бог творит самого себя, то спрашивается, был ли Он до этого акта самосотворения? Напрашивающийся ответ: как Творящий – был, а как Сотворяемый – не был. Однако различение Творящего и Сотворяемого не просто вносит двойственность в абсолютное единство Бога, а с необходимостью приводит к ложному с точки зрения Плотина выводу о том, что в Боге есть нечто такое, что результатом его свободного деяния не является и потому ускользает из сферы его господства, которая, однако, должна мыслиться как всеобъемлющая. Акт творения здесь должен рассматриваться как *«абсолютный»*, т. е. как такой акт, которым Бог созидает Себя *«целиком»* (ср. *Bouiller*, p. 531;

Müller, S. 434). В этом акте нет «двух» (*Сидаш*, с. 258), т. е. Творящего и Творимого. Напротив, Единый творит себя так, как это и приличествует Единому, а именно так, что Творимый и Творящий – это одно и то же. *Творящий творит себя не просто как Творимого, а именно как Творящего*: только в этом случае можно сказать, что он и в самом деле творит именно *себя*, а не что-либо иное. На первый взгляд может показаться, что наша мысль вращается здесь в том самом круге аффирмативного самополагания, который полностью принадлежит онтологическому измерению. Беспомощность такого вращения состоит в том, что само аффирмативное бытие как таковое мы здесь так и не можем осмыслить в качестве результата свободного полагания. На это указывает хотя бы то, что в Творящем мы постоянно вынуждены усматривать Творимого, а в Творимом – Творящего. Единство аффирмативного бытия все же остается для нас единством двух моментов: субъекта и объекта полагания, каждый из которых опять-таки выступает как двуединство, фрактальное дробление которого уходит в дурную бесконечность. Это еще раз говорит о том, что сущее Единое – это не абсолютное Единое. Более того, сущее Единое само, «своими силами» не может установить себя ни в качестве сущего, ни в качестве Единого. *Только абсолютное Единое может положить себя в качестве сущего Единого*. Что же получается? Не имеем ли мы в результате, с одной стороны, абсолютное Единое как творящее начало, а с другой – сущее Единое как начало творимое? Как быть с указанием Плотина на то, что речь здесь должна идти не о «двух», а об «одном»? Все становится, однако, на свои места, если понять, что «двух» здесь и в самом деле нет. Дело в том, что *бытие полностью сосредоточено на стороне творимого, а на стороне творящего… ничего нет*. Никаких «двух» сторон нет именно потому, что «там», на сто-

роне творящего – абсолютное Ничто, тождественное Единому первой гипотезы. Аффирмативное бытие творится сразу и полностью, вместе с присущим ему двуединством субъекта и объекта. В онтологическом измерении Единого первой гипотезы просто нет, причем мы вынуждены признать это именно тогда, когда соглашаемся с тем, что первое Единое творит всю тотальность бытия и тем самым онтологическое измерение как таковое. Поэтому утверждение о том, что Единого до сотворения им самого себя «не было», верно в том смысле, что *первое Единое* не есть *Единое сущее*. Первое Единое как таковое – *не есть*. Оно не просто по ту сторону бытия, но его нет в абсолютном, т. е. безотносительном смысле. *Первое Единое не нуждается в бытии.* Однако мы должны провести еще одно различение. Ведь здесь как раз и получается, что *акт полагания Единым себя в качестве сущего не тождествен акту полагания Единым себя в качестве надбытийственного Единого.* Абсолютная «отвязанность» первого Единого от бытия как такового опять-таки должна быть осмыслена как результат акта свободного полагания, пусть даже тождественный самому этому акту. Это тот акт, в котором абсолютное Единое полагает себя именно в своей абсолютности, т. е. в качестве Единого первой гипотезы. Так вот именно этот акт Плотин называет «первичным актом», или первичной «энергией» (*Bouiller*, p. 531: “l’acte premier”), или первичной «деятельностью» (*Müller*, S. 434: „die erste Tätigkeit“), указывая на то, что его надо мыслить «без бытия» (*Müller*, ibid.: „ohne Wesenheit“). Это – акт внебытийственного, или надбытийственного, самополагания Единого. Этот *акт небытия* (выражение мое. – *А. К.*), по Плотину, не просто более совершенен, чем акт бытия, но является абсолютно совершенным и потому абсолютно первичным (ibid.). Поэтому бытийственное самополагание Единого есть вторичный акт,

где одним и тем же деянием оказываются уже не *единение (отрешенное от бытия самосотворение абсолютом самого себя в качестве Единого)* и *единство (Единый как таковой)*, а творение бытия и само бытие как таковое. При этом бытие Единого полностью остается в его власти. Хотя Плотин не говорит здесь в явной форме о том, что началом, господствующим над всем бытием, выступает именно Единое первой гипотезы, т. е. абсолютное Ничто, все же в данном случае различие Господствующего (абсолютного Единого) и Подвластного (Единого сущего) налицо.

► Но не появляется ли это различие субъекта и объекта господства перед нашим умственным взором все снова и снова? Не уносит ли нас здесь в «дурную бесконечность», или, что то же самое, не топчемся ли мы в поисках «субъекта» абсолютного господства на месте? А может быть, дело обстоит иначе с тем внебытийственным актом, коим полагается само единство абсолютного Единого? Здесь, пожалуй, мы действительно достигаем того критического пункта, где преодоление «дурной бесконечности» уже перестает быть немыслимым. Дело в том, что единство – это последнее катафатически фиксируемое умозрением «качество» абсолюта. «Субъект», свободно полагающий также и это качество, должен мыслиться как трансцендентный также и по отношению к нему. Когда мы говорим, что абсолютный Единый творит сам себя, т. е. свободно полагает себя в своем единстве, то можем ли мы уже сказать, что именно в этом акте и в самом деле нет ни полагающего, ни полагаемого начала? То, что ни того, ни другого «нет» в онтологическом смысле, мы уже понимаем. Но Того, Кто обладает силой полагать само свое сверхбытийственное единство, «нет» в несоизмеримо более высоком смысле: обращая к нему свой взор, умозрение «трансцендирует вверх» само сверхбы-

тийственное единство. Субъект актуально бесконечного можествования выше не только бытия, но и единства. Поэтому вопрос о том, можем ли мы отождествить первого Единого, который «сам» полагает свое единство, с абсолютным Ничто как актуально бесконечным Субъектом абсолютной свободы, оказывается вполне уместным. Ведь здесь все дело в том, что же именно следует подразумевать под утверждением, согласно которому абсолютный Единый полагает себя в своем сверхбытийственном единстве именно *сам*. Если искомым Субъектом оказывается «само по себе Единое», мыслимое именно в своем абсолютном *единстве*, то не получается ли так, что Единое «непредмыслимым образом» всегда *уже* оказывается *единым*? Следует ли отождествлять *Самость* абсолютного Единого с ним «самим», или, что то же самое, с его *единством*? Ведь если мы это делаем, что это значит, что мы пока еще не трансцендируем само его единство как таковое и поэтому абсолютного Ничто так и не достигаем. ◄

Но вернемся к Плотину. Похоже, в его мышлении об абсолюте все же присутствуют импульсы, ориентированные именно в только что указанном направлении. Ведь он фактически рассуждает о таком *свободном* метафизическом акте, которым полагается само чистое единство, или Единое как таковое. О том, что такие рассуждения при их последовательном развитии фактически ведут к концепции абсолютного небытия, мы уже знаем. Само по себе Единое вместе с тем рассматривается Плотином и как субъект этого акта, который властвует над собой как таковым, т. е. *властвует над своим небытием*. Посмотрим, то ли это абсолютное небытие, интуиция о котором высветилась в результате того пути, который мы, вопреки хронологии, уже прошли не с Плотином, а с Проклом? Итак, коль скоро объект господства здесь, по

Плотину, не существует, то может показаться, что в таком случае остается лишь субъект господства, так что вроде бы налицо парадоксальная ситуация, где «есть» только Господствующий, а Подвластного «нет». На эту видимость прямо указывает Плотин (*Müller*, S. 435; *Bouiller*, p. 533). Однако Плотин не указывает здесь на то, что на самом деле и Господствующего здесь тоже *нет*, – в том, правда, далеко не тривиальном смысле, что Господствующий – это абсолютное Ничто как Субъект того абсолютного небытия, которое возвышается не только над бытием, но и над отрешенным от бытия единством. При этом *небытие абсолютного Ничто тоже должно быть осмыслено как результат свободного полагания*. Только тогда мы сможем, преодолевая вместе с Плотином (ibid.) указанную видимость, сказать, что в абсолютном Властителе нет ничего ему неподвластного и нет ничего, что не было бы его творением, ибо даже Он Сам в своем абсолютном небытии является своим собственным, и причем *абсолютным*, творением, действительно отрешенным от всего того, о чем только можно помыслить. Абсолютное единство Творящего и Сотворенного, постоянно ускользающее от нашего умственного взора в рамках онтологического измерения, оказывается полностью реализованным именно в измерении абсолютного небытия. Таким образом, «энергия», которая «чиста и свободна» и «не рабствует сущности» (*Сидаш*, с. 258) (читай: бытию как таковому) – это в конечном счете даже не деятельность первого Единого, полагающего себя безотносительно к бытию, а деятельность Того, Кто остается отрешенным как от бытия, так и от единства и в силу этого своего актуально бесконечного небытия *может* полагать как бытие, так и сверхбытийственное единство. Здесь же Плотин указывает на Единое, положенное

«словно бы ипостасью» (*Сидаш*, там же). Что это такое? Прежде всего мы оставим здесь в силе наш тезис о том, что ипостась – это вовсе не обязательно реальность *онтологическая*. Это, как уже было указано, определенная *метафизическая самоидентификация* абсолюта, которую он может реализовать на любом уровне метафизического универсума, сам оставаясь за пределами любой метафизической идентификации и тем самым за пределами универсума как такового. Самогипостазирование абсолюта, реализуемое им на высшем метафизическом уровне – это его самополагание в качестве Единого, отрешенного от бытия. Лишь на онтологическом уровне самогипостазирование абсолюта представляет собой результат акта, коим первое Единое полагает себя в качестве Единого сущего. Надо только не забывать о том, что эти два акта (полагание единства и полагание бытия) принципиально отличаются друг от друга, причем первый акт может совершаться независимо от того, совершается ли второй акт. Если бы мы попытались помыслить их как один и тот же акт (в силу недостаточной внятности изложения дело, пожалуй, может выглядеть у Плотина именно так), то получилось бы, что акт, которым Единое первой гипотезы полагает себя именно в качестве Единого первой гипотезы, т. е. как не соотнесенное с каким бы то ни было, в том числе и собственным, бытием, якобы совпадает с актом, которым Единое полагает себя в качестве Единого второй гипотезы, т. е. в качестве сущего Единого. В таком случае бытие было бы необходимым результатом не только онтологического, но и абсолютного самополагания Единого. Но это значило бы, что никакого абсолютного самополагания Единого мы здесь не мыслим, а сразу – «непредмыслимым», как сказал бы Шеллинг, образом – оказываемся полностью погруженными в онтологическое

пространство, которое вместе с Единым второй гипотезы выглядит для нас как голая данность. Это в свою очередь значит, что отождествление указанных двух актов вообще исключает для нас возможность мыслить Единое первой гипотезы.

В *двадцать первой*, заключительной главе трактата Плотин, похоже, снова полностью погружается в онтологическое измерение, повторяя вроде бы, как мы видели, уже превзойденные в его же собственных медитациях фигуры мысли о том, что воля Единого безусловно направлена на «наилучшее», т. е. на самого же Единого. Говорить о воле того, кого нет, было бы, считает здесь Плотин, «абсурдно». Поэтому воление Единым самого себя опять-таки выглядит как абсолютно изначальное полагание им самого себя в бытии. Что такое воля «того, кого еще нет»? – вопрошает Плотин. – Как можно говорить о воле того, кто не волит «по своему бытию» (*Müller*, S. 435: „seiner Hypostase nach“)? Здесь умозрение опускается до того уровня, на котором его горизонт полностью занимает представление о бытийственном, субстанциальном волении. Оно выглядит абсолютно изначальным актом, метафизически совпадающим со своим результатом, а именно – сущим Единым. Ничего «лучшего» и более «прекрасного» мы здесь якобы уже помыслить не можем. «Быть для Единого лучше, чем не быть». Казалось бы, что может быть очевиднее такого тезиса? Однако мы уже знаем о том, каким образом его принятие может полностью перечеркнуть несоизмеримо более могучую метафизическую интуицию, фиксированную в первой платоновской гипотезе о Едином и глубоко разработанную не Плотином, а именно Проклом.

В целом можно утверждать, что Плотину все же отнюдь не чужда интуиция абсолютного небытия.

Напротив, именно на ней, как мы могли видеть, основываются принципиально важные для осмысления свободы абсолюта рассуждения Плотина об абсолютном господстве Единого над собственным бытием и о таком «первичном акте» его самополагания, где Единый утверждает себя безотносительно к бытию. Более того, введение в круг размышлений понятий воли, воления и свободы делает трактат Плотина более близким к позиции позднего Шеллинга, чем комментарий Прокла к «Пармениду» Платона, в большей мере носящий логико-диалектический характер. Однако Прокл, с гораздо большей последовательностью и глубиной, чем это имеет место у Плотина, развивший интуицию Единого, возвышающегося над бытием, фактически подготовил понятийную основу для построения концепции *свободного Субъекта актуально бесконечного можествования*, т. е. как раз для того, к чему стремились Плотин и вместе с ним поздний Шеллинг. Именно поэтому я, нарушив хронологию, обратился к Плотину после рассмотрения позиции Прокла.

> В контексте рассуждений о бытии как результате свободного полагания интересен следующий тезис из «Книги о причинах» (Liber de Causis), которая, как отмечает А. Л. Доброхотов, относится к числу важнейших документов средневекового неоплатонизма: «Первая сотворенная вещь есть бытие».[135] А. Л. Доброхотов указывает на то, что

---

[135] Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de causis / bearbeitet von *Otto Bardenhewer*. Freiburg im Breisgau: Herder'sche Verlagshandlung, 1882. S. 65. Рус. пер.: Книга о причинах (Книга Аристотеля об истолковании чистого блага) / Перевод *М. Ю. Скворцова* // Историко-философский ежегодник. 1990. Москва: «Наука», 1991. С. 192. См. также: *Доброхотов А. Л.* К публикации перевода «Книги о причинах» // Там же. С. 188– 189.

в последующих многочисленных комментариях к этому тезису можно наблюдать «двойственность подхода к понятию бытия, т. е. колебание в отнесении его к первой или второй неоплатонической ипостаси и их теологическим коррелятам».[136] Однако в контексте, который воспроизведен мною выше и развитие которого будет продолжено, подобных колебаний не возникает: из приведенного тезиса фактически уже следует, что Творец бытия сам по себе от бытия свободен. Более того. Возражение вызывает другой тезис, непосредственно к нему примыкающий: «…прежде бытия нет ничего сотворенного». Дело в том, что из него приходится сделать вывод о том, что абсолютного Единого, отрешенного от бытия, мы вроде бы уже не смеем считать результатом свободного полагания. Наша интуиция о субъекте актуально бесконечного можествования заставляет нас, однако, пойти дальше и отказаться от последнего вывода. <

---

[136] *Доброхотов А. Л.* Категория бытия в классической западноевропейской философии. С. 156.

V. Прорыв в Бездну: Майстер Экхарт

В своих предыдущих работах я, говоря о восприятии основных интуиций так называемой немецкой философской мистики Гегелем и поздним Шеллингом, уже вводил такие понятия, как метафизический символ микроуровня (присутствие абсолютного духа в конечном духе) и метафизический символ макроуровня (присутствие абсолютного духа в каждой из своих имманентных форм).[137] Однако при этом речь фактически шла о метафизическом символизме в пределах онтологического измерения. Позднее я понял, что такая абсолютизация онтологического измерения, в контексте гегелевской концепции абсолютного не только кажущаяся вполне законной, но даже и не выглядящая как ограничение горизонта метафизики, противоречила бы как духу философии позднего Шеллинга, так и некоторым фундаментальным метафизическим прозрениям Экхарта. Поэтому теперь я с самого начала хочу обратить внимание на то, что некоторые рассуждения Экхарта, непосредственным образом описывающие условия *снятия конечности человеческого духа и мистически-символического отождествления его с духом абсолютным* (*der Durchbruch* – экхартовский метафизический «прорыв» к абсолюту), фактически, хотя и в неявной форме, имеют по крайней мере два измерения. Я перечислю здесь эти измерения и их уровни в иерархическом порядке,

[137] См. напр.: *Кричевский А. В.* Спекулятивный символизм как путь к познанию Бога? // *Он же.* Образ абсолюта… . С. 165–196. Специально о метафизическом символизме макроуровня см. там же, с. 121–123, 105, 130–133 (о трех «прорывах» макроуровня), 181–182, а также: *Кричевский А. В.* Спекулятивно-символическая диалектика прорыва конечного духа к абсолюту // *Он же.* Абсолютный дух сквозь лики триединства… . С. 185–232. В этой же книге о «прорыве» макроуровня см. с. 9, 11, 66, 185, 231, 235.

однако не «сверху вниз», а «снизу вверх», т. е. в порядке восхождения умозрения к метафизически первому началу. *[1] Первое* измерение – *онтологическое.* В пределах этого измерения имеет место *прорыв первой степени.* В этом измерении опять-таки следует выделить два уровня. На первом уровне *[1a]* речь идет о диалектике конечного и бесконечного *бытия*, о прорыве конечного бытия в бесконечное и бесконечного бытия в конечное, о том, как бытие абсолютного духа врывается в бытие духа конечного и как это последнее прорывается к бытию абсолютного духа. Это онтологический мистический символизм микроуровня. На втором уровне онтологического измерения *[1b]* речь идет о соотношении бытия абсолюта как духовного целого с тремя его имманентными моментами, или о бытийном соотношении моментов триединства с самим триединством и единством как таковым. Это онтологический мистический символизм макроуровня. Еще раз подчеркиваю, что оба этих уровня относятся к первому измерению. Иначе говоря, мистический символизм на обоих уровнях здесь пока что ограничен первым, онтологическим измерением. *[2]* Теперь *второе* измерение – *надбытийное.* Точнее говоря, здесь имеет место прорыв онтологического измерения как такового и выход в надбытийное измерение, а также, соответственно, проникновение надбытийного измерения в бытийное. Это – *прорыв второй степени.* В нем также надо выделить два уровня. На первом уровне *[2a]* здесь, – хотя уже не в столь явной форме, – может содержаться осмысление метафизических условий присутствия в конечном духе уже не бытия абсолютного духа, не Бога как абсолютного – актуально бесконечного – аффирмативного бытия, представляющего собой отрицание того отрицания, коим конституируется конечное бытие, а абсолютного Ничто, трансцендентного не только по отношению к

конечному бытию, но также и прежде всего по отношению к бытию абсолютному, т. е. бытию Бога. Присутствие это, в соответствии с экхартовской мистической диалектикой метафизической возгонки конечного духа к абсолюту, означает вместе с тем погружение конечного духа, прорывающего свою конечность, в абсолютное Ничто.[138] Это – надбытийный мистический символизм микроуровня. Этот уровень, однако, опять-таки предполагает еще один, *второй* уровень надбытийной диалектики *[2b]*, а именно – с трудом поддающееся вербализации осмысление *соотношения абсолютного небытия как* ***надбытийной праосновы*** *бытия абсолютного духа с самим этим бытием*. Как я сейчас постараюсь показать, это соотношение на своем – *макрометафизическом* уровне, или, как сказал бы Шеллинг, в измерении «вечной теогонии», – также носит мистически-символический характер. Это – надбытийный мистический символизм макроуровня.

[138] О погружении «души» в «бездонный колодезь божественного Ничто» речь идет у Экхарта, например, в проповеди, озаглавленной в издании Бюттнера «О гневе души и ее надлежащем месте» (*Meister Eckharts* Schriften und Predigten. Aus dem Mittelhochdeutschen übersetzt und herausgegeben von Hermann Büttner (далее: *Büttner*). Erster Band. Jena, 1921. S. 196). Именно к этому измерению следовало бы отнести и восьмую строфу поэмы «Горчичное зерно»: *«Душа моя, | покинь меня – | войди же Бог! | Пусть, как в поток, | в его ничто я погружусь, | Бегу Тебя – | найдешь меня, | лишусь себя – | и лишь тогда | в сверхсущем Благе растворюсь!»* (Перевод *М. Реутина*: см. *Майстер Экхарт*. Трактаты. Проповеди. М.: Наука, 2010 (далее: *ТП*). С. 221.) Автор перевода указывает на то, что появление поэмы во всяком случае совпало с ранним периодом творчества Экхарта, причем хотя его авторство достоверно не установлено, идейная конгениальность здесь сомнению не подвергается (см. *ТП*, с. 416). Это был, по-видимому, как раз тот период, когда Мастер склонялся к пониманию абсолюта как абсолютного Ничто, выступающего в качестве надбытийственной праосновы всего сущего.

> В данном контексте становится также ясно, что то отрицание отрицания, которое, как отмечает М. Реутин, «есть ядро и вершина чистейшего утверждения», присущего Богу,[139] на самом деле едва ли может являться для Экхарта абсолютной метафизической вершиной. Дело именно в том, что аффирмативность, понятая как результат двойного диалектического отрицания, в принципе, как было показано выше, все еще полностью принадлежит онтологическому измерению. В конечном счете экхартовский Бог должен быть постигнут не как отрицание отрицания, а как сила, стоящая над самой диалектической фигурой двойного отрицания как таковой. Когда Экхарт говорит о том, что Бог как Единый «есть отрицание отрицания» (*ТП*, с. 159), то следует полагать, что этот тезис может относиться только к Богу как *сущему* Единому, т. е. Единому второй, а отнюдь не первой гипотезы платоновского «Парменида». Экхарт сам указывает на то, что единство, понятое как отрицание отрицания, это всего лишь *бытийственное* единство, которое подобает Богу именно как «первому и полному бытию» (*ТП*, с. 199). Однако «наивысшее утверждение», которое имеет в виду Экхарт, это вовсе не результат двойного отрицания, а *самоутверждение абсолюта в его отрешенности от самого этого результата*, т. е. от бытия как такового (см. напр. *ТП*, с. 197). При этом любопытно отметить, что утверждения типа «Бытие есть Бог» (*ТП*, с. 198) или «Бог есть Сущий» отнюдь не отменяют утверждение о том, что Бог сам по себе выше бытия. На вопрос же о том, Кто *есть* Бог, и в самом деле следует ответить: Бог есть не кто иной, как Сущий, ибо на самом деле это вопрос о том, в каком качестве утверждает себя Бог на уровне созидаемого им своего собственного бытия: *есть* Бог именно в качестве Сущего. Ведь Бог, *если* он дает себе бытие, и в самом деле *есть* Сущий, т. е. Субъект этого бытия, между тем как бытие *есть* не само по себе, а только как сущий Бог. Бытие – это лишь форма метафизического самоутверждения

[139] *Реутин М. Ю.* Мистическое богословие Майстера Экхарта: Традиция платоновского «Парменида» в эпоху позднего средневековья. Москва, 2011. С. 108. См. также: *Реутин М. Ю.* Майстер Экхарт: в поисках «неведомого Бога» // *ТП*. С. 308.

Бога, причем далеко не высшая и отнюдь не необходимая. Поэтому недопустимым было бы утверждение о том, что Бог *с необходимостью* есть Сущий, т. е. что Бог *не может не быть*. Напротив, Бог не просто *может не быть*, но и – на своем уровне – действительно утверждает себя в своей абсолютной отрешенности от бытия. При этом даже в случае созидания Им бытия и Его погружения в него (созидающее отрешенное присутствие, или созидание через отрешенное присутствие) Он сам по себе все равно остается за его «верхним пределом» (отрешенность без присутствия)[140]. И еще более того: *отрешенность без присутствия – это условие возможности отрешенного присутствия*. Предвосхищая дальнейшее изложение, приведу следующие примеры. Запредельная по отношению к метафизическому универсуму как таковому отрешенность абсолюта без его присутствия даже в сверхбытийственном единстве – это условие возможности отрешенного от этого единства и при этом творящего это единство присутствия в нем абсолюта, а тем самым – условие возможности созидания самого этого единства как такового. Отрешенность абсолюта, уже утвердившего себя в качестве отрешенного от бытия Единого без его присутствия в бытии, это условие возможности отрешенного от бытия и при этом творящего это бытие присутствия абсолюта как сверхбытийственного Единого в бытии, а тем самым – условие возможности бытия как такового. Это значит, что даже отрешенное от бытия Единое первой гипотезы – это не оно *само*: самость Единого первой гипотезы принадлежит не ему,

---

[140] А. Доброхотов отмечает, что то, что находится за этим «верхним пределом» бытия, само по себе «уходит не только от познания, но даже и от вопроса» (*Доброхотов А. Л.* Категория бытия в классической западноевропейской философии. С. 74–75). Если, однако, допустить, что метафизика онтологией не исчерпывается и что за верхним пределом онтологии возможна по крайней мере генология в ее чистом виде, то придется согласиться и с тем, что умозрение должно умолкнуть лишь тогда, когда его угасающий взор останавливается на Том, Кто не просто выше бытия, но выше также и сверхбытийственного Единого, а тем самым – выше метафизического универсума как такового.

а абсолютному Ничто, которое, во-первых, *отрешенным от* ***всего*** *образом* утверждает само себя над этим единством и тем самым над метафизическим универсумом как таковым, а во-вторых, отрешенным от единства образом присутствует в этом единстве и тем самым созидает его. Точно так же и бытие – это не оно само, ибо самость бытия непосредственным образом принадлежит отрешенному от бытия Единому, полагающему себя в качестве Единого сущего и тем самым созидающему бытие как таковое, а в конечном счете и прежде всего принадлежит она опять-таки абсолютному Ничто. <

Итак, пока что мы уже получили по крайней мере четыре аспекта, в которых следовало бы рассматривать некоторые фундаментальные метафизические интуиции Экхарта и вращающиеся вокруг них соответствующие фигуры мышления, им сформулированные. Пятым аспектом могла бы быть попытка сконцентрировать умозрение на самой надбытийной праоснове как таковой, тематизированной, как мы знаем, в платоновском «Пармениде» в качестве Единого первой гипотезы. При этом нельзя будет обойти и вопрос о том, в каком смысле мы имели бы право катафатически отождествлять эту праоснову с абсолютным Единым, а также о том, не будет ли наше молчание лучшим способом высказывания на эту тему, причем такое молчание, которое, однако, опять-таки носило бы метафизически-символический характер. Этот вопрос я еще буду в этой книге обсуждать особо. Вернусь я и к теме «молчания», а именно тогда, когда речь пойдет о возможности осмысления абсолютного бытия как своего рода «перформативного высказывания» абсолюта о своем собственном бытии. Придется нам еще уточнить и количество степеней экхартовского прорыва к абсолюту (пока что я назвал две). Теперь же я предлагаю исходить из того, что если мы примем во внимание вышеуказанные аспекты, то сможем понять, каким образом в некоторых фундаментальных экхартовских

умозрительных медитациях на тему диалектики конечного и бесконечного духа можно распознать некоторые собственные черты абсолюта как такового.

Прежде всего я, разумеется, имею в виду известные экхартовские фигуры мысли, относящиеся теме отрешенности и самоотрешенности (*Abgeschiedenheit*), «изгнании себя из себя самого» (см. напр. *ТП*, с. 32), освобождении от какой бы то ни было «опоры» (*ТП*, с. 27), о молчании о Боге (там же, с. 35), о том, что «кто хочет все получить, тот все должен отдать», о самоуничтожении, о том, что «наше бытие ни в чем ином не состоит, как в превращении в ничто», о том, что для того, чтобы обладать всем, надо отринуть все (см., напр., там же, с. 37), а также о том, что «хотеть сделать» и «сделать» – «перед Богом едино» (там же, с. 15). Разумеется, у Экхарта здесь прежде всего речь идет о том, что должен сделать человек, если он хочет сделать свой дух метафизическим местом присутствия духа абсолютного (интуиция «прорыва» микроуровня). Однако в контексте того, что мы уже сформулировали об отношении абсолюта к собственному бытию, высвечивается то любопытное обстоятельство, что практически все здесь сказанное не только может, но и должно быть отнесено к макрометафизическому уровню, т. е. самому же абсолюту, если только мы хотим понять его в качестве абсолютно свободного по отношению к самому себе. Например, метафизический прорыв микроуровня в онтологическом измерении *[1a]* состоит, согласно Экхарту, в том, что человек, до полного «ничтожества» умаляющий свое собственное бытие, отрекающийся от него, наполняется бытием божественным. Это происходит именно тогда, когда он отбрасывает все, отрешается от всего, в том числе и от самого себя, перестает быть *самим собой*, так что его субъективность, или, точнее, самость перемещается в центр аффирмативного

бытия абсолютного духа. Конечный дух человека, далее, вообще перестает *быть*, и этим уже намечается переход к прорыву в небытие *[2a]*. В силу этого, именно переставая быть не просто самим собой, но быть вообще, становясь в конечном счете ничем, «он» обретает все. Слово «он» здесь я заключил в кавычки потому, что как раз «его» здесь уже нет, причем нет в гораздо более радикальном смысле, чем в случае *[1a]*. Здесь уже мало будет сказать, что на его «место» становится Бог. Это уже не тот случай, когда дух человека создает в себе ту метафизическую пустоту, которая заполняется божественным бытием. Здесь само уже присутствующее – в силу прорыва *[1a]* – в просветленном духе человека божественное *бытие* становится местом прорыва *[2a]*, т. е. местом отрешенного от бытия присутствия в этом бытии абсолютного Ничто. Однако обозначенная только что восходящая к небытию диалектика метафизических положений *[1a]* и *[2a]* является вместе с тем, – независимо от того, имеет это в виду сам Экхарт или нет, – как бы предвосхищением и символической тенью того фундаментального метафизического факта, что свобода Бога по отношению к его собственному бытию (ее, как мы знаем, весьма вдохновенно пытался осмыслить Плотин) мыслима лишь как свобода абсолютного Ничто (описание того, как умозрение восходит к созерцанию этого Ничто, было виртуозно выполнено Проклом). Как уже говорилось, именно это Ничто обладает силой господствовать над всем без какого бы то ни было исключения. Поэтому лишь совпадая с Ничто, трансцендируя свое собственное актуально бесконечное бытие и тем самым онтологическое измерение как таковое, – только осуществив в прорыве *[2b]* радикальный метафизический акт своей собственной «мистической смерти», абсолютный дух может оказаться Богом в окончательном смысле. Только здесь

окончательно реализуется имманентное логико-метафизическое предназначение абсолютного духа, о котором заявлял, но которое так и не смог осмыслить в своей системе онтологических понятий Гегель: быть актуально бесконечным бытием, осознающим самого себя без какого бы то ни было «темного» остатка. Здесь он оказывается Тем, Кто полностью видит самого себя, а точнее: здесь он отождествляется с Тем, Кто и в самом деле может видеть себя «насквозь». Ведь увидеть самого себя «целиком» абсолютный дух может как раз не как таковой, а лишь оком абсолютного Ничто.[141] Вопреки Гегелю здесь следовало бы сказать, что абсолютный дух, или, что то же самое, сущий Бог, это в конечном счете как раз не он сам, ибо подлинная Самость его – это не что иное, как абсолютное Ничто, присутствующее в бытии отрешенным от бытия образом, т. е. как раз тем способом, общие черты которого Экхарт описал в своих рассуждениях о «прорыве».

Разница же между бытийственным и сверхбытийственным измерениями метафизического прорыва *микроуровня* состоит прежде всего в том, что наполнение конечного духа, снимающего свою конечность, божественным бытием еще не ведет к его мистико-символическому отождествлению с Субъектом, обладающим властью над этим бытием. «Прорыв» и присутствие абсолютного духа в преображенном и просветленном, а значит уже преодолевшем свою конечность «конечном» духе сами по себе могут быть

[141] Напоминаю читателю, что в главе III (параграф «Трансцендентность абсолютного духа по отношению к триединству своих имманентных форм») я попытался обосновать тезис о том, что «собственное» самосознание абсолютного духа на самом деле принадлежит не ему как таковому, а абсолютной внебытийственной Самости, которая, сотворяя аффирмативное бытие, полагает в качестве его самосознания именно себя.

поняты просто как события, еще полностью принадлежащие сфере бытия. Однако все дело как раз в том, что если ограничиться онтологическим измерением, то получится, что Бог в окончательном и собственном смысле этого слова в этом прорыве присутствовать не будет, ибо присутствие Бога как субъекта господства над *всем* бытием есть присутствие не *сущего* Бога, а не что иное, как *присутствие Ничто*.

Предвосхищая дальнейшее изложение, в ходе которого речь пойдет о «молчании» абсолюта как акте полагания им своего безусловного небытия,[142] хочу остановиться на вопросе о том, каким же образом перформативное высказывание абсолюта о своем бытии может быть интерпретировано как экхартовский «прорыв» в макрометафизическом смысле, т. е. в смысле *[2b]*. На первый взгляд интуиция «прорыва» предполагает, что есть некое нечто, сквозь которое прорывается некое иное нечто. Однако в нашей абсолютно изначальной метафизической ситуации, когда Молчащий молчит как о своем бытии, так и о своем небытии, *нет* ни прорывающегося, ни прорываемого. Может быть, экхартовский смысловой образ «прорыва» работает лишь в рамках онтологического измерения? Ведь в обсуждаемой ситуации нет ни конечного бытия, ни бесконечного. Что могло бы дать нам представление о том, что при снятии этой ситуации и полагании абсолютом своего бытия совершается некий прорыв? Что это за прорыв? Прорыв сквозь небытие? Прорыв из небытия? В каком смысле можно было бы говорить о «прорыве» Молчащего в бытие? Ведь пока Молчащий молчит, нет ни Молчащего, ни бытия как такового, коль скоро *бытие* Молчащего и бытие как таковое – это одно и то же, т. е. аффирмативное бытие. Пожалуй, сам *переход* от абсолютного небытия к бытию интуицией прорыва

---

[142] См. главу VII настоящей книги.

все же не улавливается. Однако иначе дело обстоит с *результатом* этого перехода. Дело в том, что прорыв означает во всяком случае, что прорывающийся остается в акте прорыва *самим собой*. Это помимо прочего значит, что Молчащий, даже в том случае, когда Он говорит «Я есмь» и тем самым действительно полагает свое бытие и себя в нем в качестве Сущего, все равно сохраняет себя в качестве Молчащего, подобно тому как Единое первой гипотезы, описанное неоплатониками, отнюдь не утрачивает своей сверхбытийственной метафизической позиции при полагании Единого как Сущего. Лишь в этом случае имело бы смысл утверждать, что Молчащий, полагая себя в качестве Сущего, становится не просто Сущим, а именно сущим Молчащим.

Сущий Молчащий – это такое же сколь противоречивое, столь и необходимое представление, как и представление о сущем Едином, зафиксированное во второй гипотезе платоновского «Парменида». В контексте же первой гипотезы вообще ничего *нет*. Там царит метафизическая тишина. Это – покой небытия. Но верно ли, что это – абсолютный покой? Улавливается ли интуиция об абсолютном Молчащем по крайней мере первой гипотезой? Очевидно, нет. Ведь Тот, на Кого указывает первая гипотеза, молчит, уже обладая внебытийственной ипостасью абсолютного Единого. Иначе говоря, абсолют на этом уровне молчит в качестве отрешенного от бытия Единого, но не в качестве абсолютного Ничто, стоящего как над бытием, так и над единством. В этом смысле единство в первой гипотезе предполагается уже метафизически высказанным. Однако Тот, Кто его высказал, это Тот, Кто может молчать как о бытии, так и о единстве и Кто действительно на своем уровне сохраняет это молчание. И это – сам Молчащий, своим молчанием свободно полагающий себя в качестве Молчащего. Когда Молчащий говорит:

«Я Единый», – то тем самым Он полагает себя в качестве отрешенного от бытия Единого. Когда же Он говорит: «Я есмь», – то тем самым полагает себя в качестве Единого сущего, или аффирмативного бытия. При этом именно Молчащий – это Тот, Кто произносит здесь свое Слово. Это не просто означает, что Тот, Кто *молчал*, и тот, кто *высказал* Слово, – это один и тот же субъект. Ведь здесь еще можно предположить, что субъект этот в результате обсуждаемого нами здесь акта радикальным образом меняет свой ранг, совершая *переход* на другой метафизический уровень, в нашем контексте оказывающийся более низким. Если же мы допускаем, что даже в случае полагания сверхбытийственного и бытийственного измерений с субъектом этого полагания такой деградации не происходит, то это означает прежде всего, что Молчащий в самом акте самовысказывания парадоксальным образом не перестает молчать, сохраняя тем самым не только свой надбытийственный статус, но и свою трансцендентность по отношению к отрешенному от бытия единству. При этом все же ясно, что абсолютное молчание в безусловно изначальной метафизической позиции, т. е. *«до» единства и бытия*, и молчание в метафизически последующих позициях, т. е., во-первых, *в единстве* и, во-вторых, *в бытии*, – это не одно и то же. Парадоксальность тезиса о том, что трансипостасная и ипостасные (отрешенное от бытия единство и бытие) метафизические позиции абсолюта могут полагаться вместе таким образом, что полагание последних никоим образом не нарушает трансипостасного небытия субъекта свободы в его абсолютной позиции, т. е. там, где этот субъект полагает себя так, как если бы он вообще не утверждал себя ни в отрешенном от бытия единстве, ни в бытии, разрешается как раз усмотрением того, что подобно тому как иерархически разводятся

отрешенное от бытия единство и бытие абсолюта, так разводятся и безусловно изначальная метафизическая позиция, где абсолют за пределами метафизического универсума утверждает себя в своем трансипостасном небытии, и позиции, которые в силу того, что абсолют утверждает себя в ипостасях надбытийственного Единого и Единого сущего, принадлежат универсуму. При этом именно свобода абсолюта от какой-либо метафизической самоидентификации и тем самым от универсума как такового имеет настолько безусловный статус, что его уже даже нельзя назвать ни метафизическим, ни статусом вообще. Это значит помимо прочего, что позиция, отрешенная от метафизического универсума, вовсе не является метафизической *позицией*. Что же касается позиции, отрешенной от бытия в рамках метафизического универсума (надбытийственное единство) и позиции бытийственной, то следует заметить, что эти позиции не могут сосуществовать *в одном метафизическом измерении*. Это – разные измерения. Эта «разница», однако, опять-таки имеет особый, можно сказать, уникальный характер. Она хотя и представляет собой метафизическую иерархию, однако, разумеется, не имеет ничего общего с иерархией, разворачивающейся в рамках онтологического измерения, т. е. с иерархией бытия. Здесь сама актуально бесконечная тотальность бытия со всей ее внутренней иерархией оказывается подчиненной внебытийственному метафизическому измерению, где абсолют полагает себя в качестве отрешенного от бытия Единого.

Но где же обитает та метафизическая реальность, которая может возвышаться даже над этим различием, отстраненно созерцать саму «невзаимную инаковость» сверхбытийственного и сущего абсолюта и тем самым «видеть» различие этих метафизических измерений? Эта «реальность» как раз и занимает метафизическую

позицию, которую я выше назвал абсолютной и которую, как было сказано, на самом деле уже нельзя даже назвать «позицией». Абсолютная Самость лишена «метафизической обители». Точнее говоря, она свободна от нее. В качестве Ничто, господствующего не только над бытийственной, но и над сверхбытийственной позицией, она сама по себе не имеет *никакой* позиции, и именно поэтому все метафизические позиции *полностью* находятся в ее власти. При этом молчаливое и, соответственно, отрешенное присутствие абсолютной Самости в метафизическом универсуме является той силой, которой держится сам этот универсум.

Что касается «невзаимности», или несимметричности, «соотношения» сверхбытийственного и бытийственного измерений, то здесь надо обратить внимание на следующее. Если первое измерение не нуждается в бытии, не соотносится с ним и не допускает его «проникновения» на свой уровень, то второе, напротив, возможно лишь в силу того, что само оно является полностью пронизанным абсолютным небытием. Поэтому хотя сам переход от одной позиции к другой в рамках интуиции прорыва остается непостижимым, все же *результат* этого перехода этой интуицией фиксируется. Молчание Молчащего в его бытии – это и «есть» – *уже свершившийся* – прорыв Молчащего в бытие, полагаемый в самом акте сотворения бытия. Это – молчаливое (= надбытийное) присутствие Молчащего (ср. Единое первой гипотезы) в бытии (ср. Единое второй гипотезы). *Без этого присутствия не могло бы быть и сущего Молчащего.*

В этом контексте многомерными в указанном выше смысле могут оказаться и такие высказывания Экхарта, где в явной форме речь идет всего лишь о метафизическом статусе сотворенного бытия. Экхарт, например, говорит:

«Что не имеет бытия, то и есть ничто. Творения не имеют бытия, ведь их бытие парит в присутствии Божьем» (*ТП*, с. 98).

В соответствии с обозначенным выше контекстом само это присутствие следует мыслить как имеющее два метафизических измерения: бытийственное и сверхбытийственное. О том, что в контексте немецкой философской мистики может означать «парение» в присутствии божественного *бытия*, я уже писал в одной из предыдущих книг.[143] Здесь же меня интересует прежде всего сверхбытийственное измерение. Его в данном случае можно было бы обозначить следующим рядом тезисов. (1) То, что свободно по отношению к бытию, то и «есть» Ничто.[144] (2) Всякое без исключения бытие есть парение в присутствии Того, Кто свободен по отношению ко всякому без исключения бытию. (3) В силу (2) мы должны согласиться с тем, что это присутствие отнюдь не есть присутствие опять-таки некоего бытия, пусть даже и божественного. (4) В силу (1), (2) и (3) получается, что даже – и прежде всего! – *само божественное бытие есть парение в присутствии… абсолютного Ничто.* В этом смысле утверждение о том, что «Бога либо нет, либо он не является Богом», носит абсолютный характер, а не ограничивается

---

[143] *Кричевский А. В.* Спекулятивно-символическая диалектика прорыва конечного духа к абсолюту // *Он же.* Абсолютный дух сквозь лики триединства… С. 185–232.

[144] Свобода по отношению к бытию предполагает такую метафизическую дистанцию по отношению к нему, которую может занять только абсолютное Ничто. Поэтому «разведение» Бога и бытия, которое М. Реутин обсуждает в контексте экхартовского «Общего пролога к Трехчастному труду» и на которое Экхарт здесь, по-видимому, уже не решается (см. *Реутин М. Ю.* Мистическое богословие Майстера Экхарта: Традиция платоновского «Парменида» в эпоху позднего средневековья. Москва, 2011. С. 102), оказывается всего лишь необходимым следствием тезиса об абсолютной божественной свободе.

тем условием, на которое в контексте, заданном экхартовским «Общим прологом к Трехчастному труду», указывает М. Реутин, а именно: «…если бытие есть нечто отличное от Бога».[145] Ведь если бы Бог совпадал с абсолютным Бытием, то ни о какой его свободе по отношению к этому бытию не могло бы быть и речи. Это значило бы в свою очередь, что Бог не свободен по отношению к самой главной онтологической реальности, а именно по отношению к своему собственному бытию. Но такую немощную по отношению к собственному бытию псевдореальность мы не имели бы уже права называть Богом. Поэтому если бытие и Бог – это одно и то же, то тогда Бога опять-таки нет, причем нет уже не в том возвышенном, или, если угодно, мистико-метафизическом, смысле, который мы имеем в виду, когда говорим о Том, Кто свободен по отношению к бытию, а в том смысле, что отождествление Бога и бытия попросту перечеркивает умозрительный «образ» Бога прямо перед нашим «внутренним оком». Это – банальное, я бы сказал – *антиметафизическое* перечеркивание, которое не означает *мистической смерти* Бога. Смысл же последней состоит в возвышении Бога как над собственным бытием, так и над отрешенным от бытия божественным единством, что является метафизическим условием его самоутверждения в качестве отрешенного от *всего без исключения* Субъекта абсолютной свободы, абсолютного единства, абсолютного сознания и самого же абсолютного бытия.

В знаменитой немецкой проповеди Экхарта *«Блаженны нищие духом…»*[146] содержатся следующие принципиально важные соображения.

---

145 *Реутин М. Ю.* Мистическое богословие Майстера Экхарта… С. 101.

146 В издании Й. Квинта (Josef Quint) эта проповедь представлена под номером 52 (*Meister Eckhart.* Die deutschen Werke: In 5 Bd. Stuttgart, 1936–1997 (далее: *DW*). Bd. 2. (1958). S. 486–596). Электронная

Нищий человек (духовный аскет) – это, по Экхарту, тот, кто ничего не хочет (*nichts will*), ничего не знает (*nichts weiß*) и ничего не имеет (*nichts hat*).

Заметим сразу, что немецкое *„nichts wollen"* можно – и в определенном контексте нужно – понимать не как «ничего не хотеть», а как «хотеть Ничто». Здесь речь должна идти не просто о снятии предметной направленности воли (дело само по себе довольно тонкое: здесь имеет место диалектика прорыва микроуровня, которая, правда, пока что развивается в рамках *онтологического* измерения и представляет собой приобщение к божественному *бытию*), а о воле, все же опять-таки имеющей «определенную» направленность, а именно – направленность на Ничто (это такая диалектика прорыва микроуровня, которая ведет дух человека к прорыву онтологического измерения как такового, что является необходимым, но, как уже понимает внимательный читатель, еще не достаточным условием его приобщения к абсолютному Ничто).

публикация перевода Квинта доступна по адресу: http://www.eckhart.de/?p52.htm. Она выполнена по изданию: *Meister Eckhart.* Deutsche Predigten und Traktate. München, 1963. S. 303–309. В издании реконструированных на средневерхненемецком языке первоисточников, относящихся к творчеству Экхарта, выполненном Ф. Пфайфером, текст этой проповеди размещен под номером LXXXVII (Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts / Herausgegeben von Franz Pfeiffer. Zweiter Band: Meister Eckhart. Göttingen, 1906 (далее: *Pfeiffer*, Bd. 2). S. 280–284). В издании Бюттнера проповедь озаглавлена „Von der Armut am Geiste" (*Büttner*, Bd. 1, S. 180–186). В переводе Ландауера проповедь имеет номер 16 (Meister Eckharts mystische Schriften: In unsere Sprache übertragen von Gustav Landauer. Berlin: Karl Schnabel, 1903 (далее: *Landauer*), S. 102–111). Перевод обсуждаемой проповеди Экхарта на современный немецкий язык, выполненный Куртом Флашем (Kurt Flasch), известным немецким исследователем средневековой философии и экспертом по Экхарту, доступен по адресу: http://www.meister-eckhart-gesellschaft.de/download/Eckhart-Id-Found.pdf, S. 30–34.

То же самое относится к выражениям *„nichts wissen“* и *„nichts haben“*. Итак на пути духовной аскезы человек освобождает свой дух, во-первых, от своей «тварной воли». Она, по Экхарту, должна быть преодолена даже тогда, когда человек *хочет* исполнять только волю Божию. Парадокс состоит здесь в том, что пока данный человек этого *хочет*, или пока этого хочет именно данный *человек*, адекватная реализация этого желания оказывается невозможной, ибо человеческое хотение во всяком случае замутняет то метафизическое пространство, в котором воля Бога могла бы действовать в своей абсолютной чистоте. Искомая чистота духа здесь, таким образом, пока что не достигнута. Однако даже в случае полного отрешения от собственной воли и реализуемого тем самым наполнения духа волей божественной мы, согласно Экхарту, еще не достигаем абсолютной вершины духовной аскезы. В чем же здесь дело? Ведь вроде бы мы уже имеем здесь право сказать, что на данном этапе духовной возгонки достигается та метафизическая реальность, которую Экхарт как раз и называет «прорывом». Ведь здесь уже действует воля Бога во всей ее чистоте. Однако, если вспомнить позднего Шеллинга, действующая воля Бога – это не что иное, как божественное воление, а воление это есть не что иное, как бытие, причем прежде всего бытие самого же Бога. Акт такого воления не может, однако, считаться метафизически первичным хотя бы потому, что это акт свободный, акт, совершаемый Тем, Кто может его и не совершать. Так вот, именно реализованная свобода не совершать этот акт должна считаться метафизически первичной по отношению к этому акту. Иными словами, *действующей воле Бога метафизически предшествует покоящаяся воля Бога*. Таким образом, отождествление духа с действующей волей Бога еще не означает отождествления с абсолютным первоначалом всего. Следующий момент состоит поэтому в том, чтобы очистить намечающийся

здесь прорыв к абсолюту от всякого, не только тварного, но и божественного воления, а значит, и от божественного бытия как такового. Здесь дух отождествляется уже не божественным бытием, а с Тем, Кто стоит над этим бытием как таковым, выступая по отношению к нему как Ничто. Именно в этом смысле можно было бы понять следующие слова Экхарта:

«…Тот человек нищ, кто не хочет исполнять (даже) Божественной воли, но живет таким образом, что остается столь пустым от обеих, своей собственной воли и воли Бога, сколь пустым он был тогда, когда его не было» (*DW*, Bd. 2, S. 299; рус. пер.: *ТП*, с. 177).

Прежде всего, что значит «не хочет исполнять» (*niht enwil*)? Разумеется, здесь отнюдь не имеется в виду то, что духовный аскет *хочет противиться* воле Бога. Просто он настолько отрешается от своей собственной воли, что о нем уже нельзя сказать, что это именно он, этот человек, хочет исполнять волю Бога, ибо здесь, по замыслу Экхарта, воля Бога присутствует и действует в духе человека так, что она уже не замутняется конечным волением. Ведь сколь усердно ни стремилось бы конечное воление исполнять только божественную волю, все равно до тех пор, пока оно все же еще имеет место как таковое, пока оно не исчезло полностью, оно всегда будет как бы отнимать метафизическое место у изливающегося в дух человека божественного воления, тем самым замутняя и искажая его. Далее, что означают слова: «… тогда, когда его не было» (*als er was, dô er niht enwas*)? Обратим внимание на то, что слово „dô“ (Mittelhochdeutsch) помимо временно́го («когда», «тогда, когда», «в то время, когда»; Hochdeutsch: *damals, zu der Zeit als*) имеет также и пространственное значение:

«где», «там, где» (Hochdeutsch: *dort; wo*).[147] Мой тезис состоит в том, что Экхарт на самом деле указывает здесь не столько на *время*, сколько на определенное метафизическое *место*. Парадоксальная, но более близкая к сути дела формулировка здесь была бы примерно такой: *это то место, где человек был, есть и будет вечно, и там он вечно остается таким, каков он – был, есть и будет – перед своим бытием, т. е. перед тем, как он получил бытие*. По моему мнению, здесь фактически имеется в виду метафизическая позиция, возвышающаяся над бытием и соответствующая позиции абсолютного Единого платоновского «Парменида». Далее. Фраза „<…>, daz er alsô ledic sî beidiu sînes eigenen willen und des willen gotes, als **er** was dô er niht enwas“ построена так, что под вторым (выделенным мною) местоимением „er“ здесь можно подразумевать *не только человека, но и Бога*. Оправданность такого двухмерного, а точнее, многомерного[148] прочтения обусловлена как раз тем контекстом, который я пытаюсь выстроить в данной книге. Если допустить такое прочтение, то приведенный пассаж будет означать указание на такое метафизическое место, где не только человек, но и сам Бог пребывает перед своим бытием. В онтологическом измерении дело обстоит таким образом, что когда дух человека отрешается от своего воления, он наполняется волением Бога, тождественным, – как мы знаем из позднего Шеллинга, – его, Бога, бытию. Для этого, разумеется, духовный аскет должен отрешиться от своего воления настолько, чтобы он уже даже не мог сказать: «Я хочу

---

[147] В современном немецком языке слово „da“ также имеет как временно́е, так и пространственное значение.

[148] Вспомним о том, что Самость абсолютного духа как сила, отрешенная не только от бытия, но и от сверхбытийственного единства, не принадлежит абсолютному духу не только как сущему, но даже понятому в качестве реальности, стоящей над бытием.

наполниться волей Божьей», ибо пока остается само это «я хочу», пока вообще остается это конечное «я», «наполнение» это не может быть абсолютным и прорыв не может быть достигнут даже в онтологическом измерении. Но акта мистической смерти конечного «я», реализованного в онтологическом измерении, еще недостаточно, ибо – в силу метафизической несамодостаточности онтологического измерения как такового – недостаточен сам онтологический прорыв как таковой. Дальнейший шаг на пути духовной аскезы должен состоять в отрешении от самого божественного воления, а тем самым – в преодолении «в себе» не только своего собственного конечного бытия, но и самого божественного бытия и тем самым бытия как такового. На этом пути «человеческий» дух должен пройти не только через свою онтологическую мистическую смерть, но и через смерть самого Бога как такового, смысл которой ближайшим образом как раз и состоит в трансцендировании им, Богом, его собственного, божественного бытия. Это был бы реализуемый на микрометафизическом уровне прорыв к Небытию, являющийся вместе с тем символической тенью того прорыва к Небытию, который совершается самим же абсолютным духом макроуровня. Этот прорыв выводит дух на то «место», где сам Бог вечно покоится над своим собственным бытием, – перед тем, как Он решает сотворить его и себя в нем, причем, как я уже отмечал ранее, Бог не покидает этой надбытийственной вершины и тогда, когда Он действительно полагает себя в качестве Сущего. Но вернемся к рассматриваемому тезису Экхарта и попробуем проследить очерченный только что путь, обращая внимание на некоторые другие аспекты этого движения.

Итак, спрашиваю снова: какое же *метафизическое место отрешенности от воления* здесь может иметься в виду? Прежде всего напрашивается такой ответ: место это, скажем, есть не что иное, как Божественный Ум до сотворения мира. «Там» я вечно пребываю в качестве определенной, а точнее, уникальной *идеи меня*. Поскольку же метафизическая позиция, предшествующая сотворению мира, парадоксальным образом при сотворении мира не утрачивается, – иначе утрачивалось бы самодовлеющее и самосоотнесенное бытие Бога, – это метафизическое место оказывается моей обителью, в которой я на самом деле нахожусь вечно, так что на пути духовной аскезы я не просто прихожу в это место, но возвращаюсь к себе и встречаюсь с собой. Это – мое вечное *бытие* в умопостигаемом пространстве, задаваемом онтологической метафизической позицией, предшествующей сотворению абсолютом конечного бытия. Ясно, однако, что в этом месте я во всяком случае еще не могу быть той *причиной самого божественного бытия*, о которой в этой проповеди говорит далее Экхарт. Ведь здесь моя отрешенность от себя еще не достигает здесь того экстремального метафизического уровня, где «я» воспаряю не только над своим, но над всяким, в том числе и Божественным, бытием. Здесь я пока что застреваю на том уровне, где я как таковой хотя и перестаю быть «местом» присутствия Бога, но все же само – онтологически абсолютное – «место» этого присутствия сохраняется, а именно – этим «местом» оказывается само божественное бытие как таковое. Здесь я пребываю в Боге как Сущем, а Бог пребывает сам в себе, т. е. в данном случае – *в своем собственном бытии*.[149] Дальнейший шаг, однако, должен состоять в том, что *я вместе*

[149] Заметим, что само это бытие как таковое *онтологического* места уже не имеет, хотя оно все еще имеет место *метафизическое*, а именно: оно располагается под абсолютным единством. Освобождения от всякого метафизического места и тем самым от универсума как такового мы на данном этапе пока еще, таким образом, не достигаем.

с Богом отрешаюсь от какого бы то ни было бытия и тем самым от самого Божественного бытия как такового. Ведь даже Бог сам по себе, в своем *вечном бытии* «до» и независимо от акта сотворения мира, не соотнесенный с творением и потому выступающий *по отношению к нему* как ничто, все равно, коль скоро он в самом себе есть *бытие*, еще не властен над собой как *Сущим*.

В абсолюте акт воления есть акт бытия. Бытие, как показал поздний Шеллинг, это то же самое, что и воление. Поэтому отрешение от всякого воления есть отрешение от бытия. Когда я отрешаюсь от всякого своего воления, я не только освобождаю в себе «место» для действия воли абсолютного духа, но отрешаюсь от своего бытия. Тем самым я наполняюсь волением-бытием абсолютного духа. Это прорыв к абсолютному бытию. Дальнейший шаг состоит в том, что я отрешаюсь не только от своего воления, но от воления вообще, в том числе от воления абсолютного, божественного. Это возможно лишь в том случае, если абсолют сам отрешается от своего воления. Этим достигается прорыв к абсолютному Ничто в аспекте отрешенности от воления.

> Попытка описать прорыв конечного духа к абсолютному Ничто сталкивается, однако, помимо прочего со следующей трудностью. Допустим следующее. Мы, опираясь на концепцию первого Единого неоплатоников и шеллинговскую интуицию о Субъекте актуально бесконечного можествования, соглашаемся с тем, что прорыв конечного духа к абсолютному бытию *[1a]* недостаточен в силу того, что само это «абсолютное» бытие выглядит абсолютным лишь в онтологическом измерении, которое само по себе метафизически несамодостаточно как таковое. Поэтому нас интересует прорыв конечного духа к абсолютному Ничто, возвышающемуся над бытием как таковым *[2a]*. Однако само

абсолютное бытие как таковое – это, как было показано, фактически не что иное, как уже *состоявшийся* прорыв макроуровня *[2b]*, т. е. абсолютное Ничто, утвердившее себя в качестве сущего Бога. В связи с этим возникает такой вопрос: мыслимо ли на пути духовной аскезы такое положение дел, при котором прорыв *[1a]* уже реализован, а прорыв *[2a]* еще нет? Ответ на этот вопрос предполагает решение следующей проблемы: мыслима ли такая метафизическая позиция, где аффирмативное бытие абсолюта *еще не является* метафизическим прорывом в это бытие трансцендентного ему Ничто? Для Гегеля, как мы знаем, такая позиция является не только мыслимой, но и наивысшей, так что ни о каком «еще не» у него нет речи лишь потому, что метафизически более сильной реальности Гегель не видит. Однако мы уже видели также, что гегелевский абсолютный дух, представленный как якобы метафизически самодостаточное бытие-сознание абсолюта, в конечном счете оказывается *псевдореальностью*, имеющей столь же мало отношения к действительному положению дел, как и критически описанная поздним Шеллингом спинозовская субстанция. А дело здесь опять-таки в том, что, как уже было показано, Единое сущее не может существовать без сверхбытийственного Единого как такового. Единое сущее, когда оно созидается абсолютным Единым, всегда уже – и в самом деле «непредмыслимым образом» – есть не что иное, как макрометафизический прорыв абсолютного Единого *[2b]*, утвердившегося в положенном им бытии и присутствующего в нем отрешенным от бытия образом. Без этого присутствия в бытии абсолютного Ничто нет и не может быть и самого бытия как такового. В рамках онтологического измерения присутствие это *абсолютно изначально*. Поэтому можно сказать, что онтологическое измерение полагается вместе с этим присутствием. Что

касается прорыва микроуровня, то в силу только что сказанного он будет сразу прорывом к абсолютному бытию и к присутствующему в этому бытии абсолютному Ничто. Ведь абсолютный дух микроуровня не может существовать без абсолютного Ничто отнюдь не в меньшей степени, чем абсолютный дух макроуровня. Это значит также, что бытийственный прорыв микроуровня *[1a]* сам по себе является метафизической псевдореальностью, аналогичной псевдореальности якобы самодостаточного аффирмативного бытия абсолютного духа макроуровня. Значит ли это, что конечный дух не может «сначала» отождествиться с абсолютным бытием, а лишь «затем» с абсолютным Ничто? Да, значит, если иметь в виду то, что абсолютное бытие всегда уже пронизано насквозь присутствием абсолютного Ничто. Однако мы знаем и то, что обратное утверждение неверно, ибо Бог как Единый первой позиции отнюдь не нуждается в бытии и способен удерживать себя в абсолютно незамутненной отрешенности от бытия. И в этом смысле отождествление просветленного конечного духа с аффирмативным бытием хотя и будет представлять собой вместе с тем прорыв этого бытия к абсолютному Ничто и абсолютного Ничто в это бытие, но этот результат еще не даст отождествления с Богом как Единым, свободно пребывающем не в бытии, а в своем сверхбытийственном единстве как таковом. Прорыв к *сущему* Единому еще не есть прорыв к *абсолютному* Единому как таковому. Поэтому пока конечный дух стремится только к тому, чтобы прорваться к божественному *бытию*, его воля неистинна, ибо обусловлена неадекватным представлением о цели прорыва, а значит, она все еще не достигла своей бесконечности, замутнена конечностью волящего. В обозначенном здесь контексте Экхарт едва ли мог бы предположить, что абсолютный дух как таковой, т. е. Бог как Сущий, – если, конечно, это не гегелевский

псевдоабсолютный дух, – «не знает» о том, что он есть всего лишь прорыв абсолютного Ничто в бытие. Это незнание целиком на совести конечного духа и является указанием на то, что ему еще не удалось преодолеть свою конечность до ее действительного конца. Полная отрешенность от конечного воления означает отождествление волящего даже не с абсолютным волением как таковым, а с самим субъектом этого воления, присутствующим в своем волении отрешенным от воления образом. В этом смысле можно сказать, что для духа, коль скоро он стремится преодолеть свою конечность, истинным является воление, не останавливающееся на цели отождествиться с абсолютным внутри-себя-бытием, со светящим внутрь самого себя бытийственным Солнцем, которое в силу этой своей рефлексии в себя способно излучать свет бытия также и «вовне» и т. д. Подлинное воление должно быть направлено на преодоление бытийственного воления как такового и сконцентрировано на цели, состоящей в том, чтобы отождествиться с той метафизической «черной дырой», которую представляет собой отрешенная от бытия абсолютная Самость. <

Вторым аспектом, на который указывает здесь Экхарт, является отрешенность от знания. Здесь надо обратить внимание на следующее.

О каком знании здесь, собственно, идет речь? Прежде всего, разумеется, духовный аскет должен отрешиться от знания о конечных вещах. Знание о конечном еще не есть подлинное знание. Последнее возможно, как говорил Гегель, лишь о таком «предмете», который является *истинным сам по себе*. В конечном счете немецкая спекулятивная метафизика приходит к тезису о том, что истинный предмет знания – это осознающее себя актуально бесконечное бытие, которое Фихте называет абсолютным «Я», а Гегель и Шеллинг абсо-

лютным духом. Дух вообще *есть* в той мере, в какой он *познает* самого себя, и знание абсолютного духа о себе есть не что иное, как его абсолютное *бытие*. Гносеологическая самосоотнесенность абсолютного духа метафизически имплицирует его бытие, и эта импликация носит характер абсолютной внутренней необходимости. Итак, вопрос: не заключается ли задача духовного аскета именно в том, чтобы преодолев конечность своего знания, приобщиться к бесконечному самосознанию абсолютного духа? Или: не означает ли та отрешенность от знания, о которой говорит здесь Экхарт, «очищение» конечного духа от «неподлинного» знания, от своего собственного конечного самосознания, от сознания своего конечного «я» и наполнение его светом абсолютного самосознания? Такое «подключение» конечного духа к замкнутому кругу абсолютного самосознания будет вместе с тем означать и его бытийственное отождествление с абсолютным духом, приобщение к его актуально бесконечному, или аффирмативному, бытию. Это будет *бытийственный* прорыв снимающего свою конечность духа, прорыв к *сущему* абсолюту *[1a]*. Однако Экхарт говорит здесь об *абсолютной* отрешенности от знания. Он не говорит, что надо освободиться от «неподлинного» знания и приобщиться к «подлинному», а указывает на то, что духовный аскет – это тот, кто «не знает ничего» (*niht enweiz = nichts weiß*). Не значит ли это, что в конечном счете, по Экхарту, следует освободиться от *знания как такового*? Иначе говоря, не состоит ли задача духовного аскета в том, чтобы не только освободиться от конечного знания, но и преодолеть даже знание «абсолютное», т. е. само актуально бесконечное самосознание абсолютного духа? Но не абсурдна ли такая постановка задачи? В нашем контексте оказывается, что нет. Ведь даже в том – экстремальном *в рамках онтологического*

измерения – пункте, где имеет место абсолютно совершенная рефлексия божественного бытия в себя, т. е. аффирмативное бытие, тождественное для-себя-сущему самосознанию Бога, человек еще не достигает искомой абсолютной метафизической свободы, ибо Субъект этой свободы не принадлежит онтологическому измерению, а властвует над ним из бездны своего абсолютного небытия. Чтобы отождествиться с этим Субъектом, духовный аскет должен прорваться не только сквозь конечное знание и свое конечное самосознание, но прорвать сам актуально бесконечный круг божественного самосознания-бытия *[2a]*.

В проповеди «Блаженны нищие духом…» есть одно место, которое в силу его чрезвычайной важности я приведу в двух принципиально различающихся вариантах. О человеке, вступившем на путь духовной аскезы, здесь говорится следующее.

Вариант Й. Квинта: „<…>: er sol alsô ledic sîn alles wizzennes, daz er niht enwizze noch enbekenne noch enbevinde, daz got in im lebe“ (*DW*, Bd. 2, S. 494–495).[150] Перевод: «Он должен быть столь пустым от всякого знания, чтобы не ведать, не сознавать и не чувствовать, что в нем живет Бог» (*ТП*, с. 176). Смысл: здесь конечное «я» должно полностью исчезнуть, уступив место жизни абсолютного самосознания. Пока я как таковой «знаю» о том, что во мне живет божественное самосознание, это мое «знание» всегда будет оставаться ложным. Для того, чтобы Бог жил во мне, я должен не просто полностью забыть о себе, но, пройдя через свою мистическую смерть, перестать быть *собой* и отождествиться с аффирмативным бытием божественного самосознания. В достигнутом прорыве не я осознаю Бога, а Бог осознает

---

[150] На данном варианте основаны переводы этого места на современный немецкий язык не только у самого же Й. Квинта, но и у Х. Гизеке (Meister Eckhart. Der Morgenstern. Ausgewählt, übersetzt und eingeleitet von Hans Giesecke. Berlin 1966 (далее: *Giesecke*). S. 265) и К. Флаша (см. указ. адрес, S. 32).

себя «во мне». При всей открывающейся здесь вдохновляющей многомерности мистико-метафизической диалектики конечного и абсолютного духа у приведенной формулировки сохраняется один принципиальный недостаток. Он состоит в том, что здесь *вне поля зрения полностью остается надбытийственная перспектива*. Именно потому, что знание Бога о себе, т. е. самосознание Бога, которому я уступаю свое место в акте прорыва моего самосознания, тождественно божественному бытию (Бог = самосознание Бога = бытие Бога), получается, что здесь даже моя мистическая смерть не выводит меня за пределы онтологического измерения.

Реконструкция Пфайфера: „<…>: er sol alsô quit unde ledic sîn alles wizzennes, alse niht bekennennes gotes in im lebende ist“ (*Pfeiffer*, Bd. 2, S. 282)[151]. Перевод: «<…>: он должен стать настолько успокоенно-свободным [quit][152] и опустошенно-отрешенным [ledic] от всякого знания, чтобы в нем перестало жить[153] даже познание Бога». Смысл: воля человека, вступившего на путь духовной аскезы, должна сконцентрироваться на том пункте, где угасает и проходит через мистическую смерть не только самосознание человека, но и самосознание Бога, тождественное божественному бытию. Можно сколь угодно критично относиться к считающемуся устаревшим изданию Пфайфера, однако нельзя не признать, что в данном случае мы как раз имеем текст, открывающий тот горизонт в понимании экхартовской интуиции мистико-метафизического прорыва к абсолюту, который в варианте Квинта увидеть невозможно. Этот горизонт открывается лишь при устранении главной «помехи», а именно – бытия самого абсолютного духа, которое «загораживает» нам отрешенного от бытия Субъекта актуально

[151] Этот вариант взят за основу в переводах Ландауера (*Landauer*, S. 106) и Бюттнера (*Büttner*, Bd. 1, S. 182).

[152] Слово „quit“ (соврем. *quitt*) означает „los“, „frei“ («освобожденный»; «высвобожденный»; «свободный», в том числе и *от помех*) и вместе с тем „ruhig“, „untätig“ («спокойный», «бездеятельный»).

[153] Именно так: не просто «перестало обитать», а именно «перестало жить», «закончило свою жизнь», «умерло», т. е. *обрело* свою мистико-метафизическую *смерть*.

бесконечного можествования. Любопытно отметить, что эти два варианта отнюдь не противоречат друг другу. Просто они относятся к разным метафизическим измерениям: вариант Квинта описывает прорыв к абсолюту в рамках бытия, а вариант Пфайфера – прорыв онтологического измерения как такового.

Итак, принципиально важный момент: самосознание Бога, тождественное самому же Богу как Сущему, в конечном счете тоже должно быть преодолено. Преодоление конечности духа имеет два метафизических измерения: внутрибытийственное и то, которое само по себе хотя еще и не может быть названо вне- или надбытийственным, но в котором трансцендируется именно бытие как таковое. Это, так сказать, *сквозьбытийственное* измерение. Вопрос: может ли это измерение опять-таки иметь два уровня: микро- и макрометафизический? Иными словами, можно ли сказать, что на микроуровне от самосознания Бога освобождается опять-таки человеческий дух? Проблема здесь состоит в том, чтобы понять, кто же, собственно, совершает прорыв второго порядка *[2a]*. *Онтологической* вершиной метафизической возгонки конечного духа к абсолюту является абсолютный дух микроуровня *[1a]*, представляющий собой присутствие абсолютного самосознания в просветленном «конечном» сознании. «Конечность» этого просветленного сознания состоит, собственно, только в том, что оно имеет позади себя историю снятия своей конечности. Само же по себе оно уже является фрактальным символом абсолютного духа макроуровня. «Отличие» такого символа от самого абсолютного духа макроуровня, с одной стороны, интуитивно кажется очевидным, а с другой – оно практически невыразимо. Ведь здесь уже нет конечного бытия как такового. Луч конечного бытия здесь возвращается к своему источнику, абсолютному бытию.

Поэтому если предположить, что прорыв второго порядка совершается после реализации прорыва первого порядка, то не получается ли так, что прорыв второго порядка не может совершаться конечным духом, ибо этого конечного духа нет уже в прорыве первого порядка? Но не значит ли это, далее, что интуиция о прорыве *микроуровня* к абсолютному Ничто является ложной? Разве уже в бытийственном прорыве конечное воление не растворяется в бесконечном *без остатка*? Тем не менее прорывы как фрактальные моменты абсолютного бытия все же должны как-то отличаться от самого этого бытия как такового и даже друг от друга – хотя бы в силу того, что каждый из этих прорывов имеет за собою свою собственную метафизическую историю преодоления своей собственной, уникальной конечности. Тогда вопрос можно уточнить следующим образом. Возможен ли вообще прорыв к абсолютному Ничто не из абсолютного духа макроуровня *[2b]*, а из абсолютного духа микроуровня *[2a]*? Исходя из вышеприведенного фрагмента проповеди «Блаженны нищие духом…», мы можем заключить, что ее автор такую возможность допускает: настоящий духовный аскет – это тот, кто не просто прорывается сквозь свое конечное бытие к бытию бесконечному, но и сквозь бесконечное бытие – к абсолютному Ничто. Иначе пришлось бы утверждать, что путь духовной аскезы заканчивается на достижении бытийственного прорыва, а то, что может произойти дальше, – это уже не дело человека вообще. В абсолютном духе *микроуровня* все еще присутствует, таким образом, некий метафизический след «преодоленной конечности» человеческого духа. Растворяется ли этот след в актуально бесконечном бытии абсолютного духа *макроуровня* без остатка, или же он проходит через него насквозь, прорываясь к абсолютному Ничто? Да, он растворяется без

остатка, но только там, где абсолютный дух микроуровня полностью отождествляется с абсолютным духом макроуровня, так что в метафизическую историю уходит сам прорыв микроуровня как таковой. «История» восхождения к сущему абсолюту в данном случае уже оказывается даже не диалектически «снятой», а полностью законченной и «оставленной позади», если угодно, отброшенной как использованная лестница, так что здесь остается только абсолютный дух макроуровня. Если же речь все же идет об абсолютном духе микроуровня, то этот след может пройти и через него насквозь, достигая прорыва микроуровня к абсолютному Ничто. Вопрос «быть или не быть» приобретает здесь форму вопроса о том, следует ли просветленному духу успокоиться на тождестве с божественным бытием или прорываться «дальше», а именно – сквозь божественное бытие к абсолютному Ничто. Экзистенциальный, а точнее, *трансэкзистенциальный* ответ на этот вопрос *в определенном смысле*, а именно: *на микроуровне*, остается делом человека, причем как раз в том пункте, где абсолютный дух микроуровня все еще *отличается* от абсолютного духа макроуровня. Здесь было бы уместно вспомнить о концепции так называемого «субъективного» бытия человека в Боге, сформулированной младшим современником и учеником Гегеля Гёшелем.[154] Такое бытие, по Гёшелю, состоит в том, что человек, в отличие от вещей, пребывающих в сознании абсолют-

---

[154] Рассмотрению диалектики соотношения самосознания абсолютного духа и человеческого сознания посвящен философско-теологический трактат Гёшеля: *G…..l [Göschel] Carl Friedrich*. Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnisse zur christlichen Glaubenserkenntnis. Ein Beitrag zum Verständnis der Philosophie unserer Zeit. Berlin, 1829. Мысль Гёшеля о «субъективном» бытии человека в Боге проанализирована мной в книге: *Кричевский А. В.* Абсолютный дух сквозь лики триединства… С. 208–211.

ного духа лишь «объективным» образом, сознательно и последовательно прорывает конечность своей субъективности и делает именно свое самосознание метафизическим местом присутствия – объективно вездесущего – актуально бесконечного самосознания абсолютного духа. Теперь же мы говорим о том, что уже как бы прорвавшая свою вершину субъективность человека в дальнейшем оказывается нацеленной не на успокоение в божественном бытии-сознании, а на преодоление также и его. Вряд ли эта нацеленность может быть названа своеволием. Правильнее было бы сказать, что здесь на микроуровне воля человека отождествляется с тем волением абсолютного духа макроуровня, которое и само может быть направлено на преодоление своего собственного бытия, т. е. самого себя как бытийственного воления, и отождествление с абсолютным первоистоком универсума как такового. В этом и только в этом смысле сама мистическая смерть человека, которая на первый взгляд выглядит всего лишь как преодоление конечного бытия, может оказаться мистико-символическим отображением собственной мистико-метафизической смерти абсолютного духа макроуровня, состоящей в его отрешении от своего собственного самосознания и *тем самым* в освобождении от своего собственного бытия. Это уже не «субъективное» *бытие* человека в Боге, а его «субъективное» небытие в абсолютном Ничто. При этом *перехода* как такового на высшую метафизическую ступень уже нет, ибо *нет* самой этой ступени. Это – шаг в пропасть абсолютного Небытия, где от абсолютного духа «не остается и духа» и субъектом которого является абсолютное Ничто. Именно это последнее оказывается также финальным результатом прорыва человеческого духа к абсолюту. Можно ли сказать, что в этом прорыве отрешенным от бытия образом присутствует *абсолютное Ничто*

микроуровня, с позиции которого «уничтоженный» дух может смотреть свысока даже на само божественное бытие? Сказать так означало бы, однако, рассуждать о прорыве к абсолютному Ничто по аналогии с прорывом к абсолютному бытию, тем самым приписывая сквозьбытийственному прорыву фрактальную структуру, характерную для прорыва онтологического. Однако в нашем рассуждении уже был принят тезис о том, что фрактальная диалектика, описывающая соотношение моментов абсолютного бытия с самим этим бытием, утрачивает свою силу за пределами онтологического измерения. И все же если мы допускаем адекватность интуиции о «субъективном» небытии духовного аскета в абсолютном Ничто, то нам придется признать различие микроуровня и макроуровня также и в сквозьбытийственном прорыве к абсолютному Ничто. (При этом нам опять-таки не следует забывать о том, что на пути к абсолютному Ничто духовному аскету следует преодолеть не только *бытие*, но и отрешенное от бытия *единство* абсолюта.)

Воспроизведенный контекст, по моему мнению, позволяет глубже понять смысл экхартовской медитации на тему «опустошения», или очищения, человеческого духа от метафизического универсума как такового, что в конечном счете позволяет ему погрузиться в бездну безусловной свободы абсолютного Ничто.

На макрометафизическом уровне абсолютное Ничто, сила которого действует сквозь отрешенное от бытия единство, как бы притягивает к себе воление сущего Бога, или абсолютного духа как такового, заставляя его концентрироваться на той метафизической «черной дыре», которая представляет собой отрешенный от бытия и единства источник абсолютного можествования, – причем концентрироваться до такой степени, чтобы прорвать сами эти бытие и единство как таковые и полностью сов-

пасть с этим источником. Пока Бог просто *есть* или просто *единствует*, он еще не подвластен себе как раз потому, что еще не отождествляет себя с абсолютным Ничто. В силу этого фундаментального макрометафизического положения вещей мое микрометафизическое отождествление с бытием или – на следующем этапе – отрешенным от бытия единством Бога даже в той позиции, которая имеет место до и независимо от акта сотворения мира, опять-таки еще не обеспечивает мне того статуса, в силу которого «я» парадоксальным образом мог бы «быть» *причиной бытия и единства самого Бога*, – хотя «я», правда, уже могу здесь соучаствовать в том акте, который делает его «Богом творения», т. е. в акте сотворения мира, где Бог созидает себя в качестве его Творца. Это прежде всего значит, что хотя в той мере, в какой я причастен абсолютному бытию Бога, я оказываюсь выше бытия Бога как «начала творений», все же подняться над самим этим абсолютным бытием здесь не удается ни мне, ни Богу. Точно так же возвышение над абсолютным бытием еще не означает прорыва сквозь отрешенное от бытия абсолютное единство. Далее.

Абсолютное Ничто метафизически первично по отношению к божественному волению-бытию. Оно – свободная причина последнего. Оно – перед этим бытием. Отождествляясь с абсолютным Ничто, человек не просто перестает быть человеком, но вообще перестает быть и тем самым «становится» таким, каким он «был» в абсолютном небытии, т. е. когда его не было в абсолютном смысле. В отличие от онтологического прорыва, здесь дух не наполняется *божественным* бытием: он

«пребывает пустым» не только «от всех тварей» и «себя самого», но также и «от Бога» (*DW*, Bd. 2, S. 500).

Это состояние можно тоже назвать прорывом, только это будет уже прорыв не к божественному бытию и

наполнение им, а к надбытийной праоснове всего, т. е. в конечном счете – сквозь отрешенное от бытия единство – к абсолютному Ничто. Именно здесь «человек», а точнее – *небытие человека*, или человек в своем небытии, парадоксальным образом оказывается *выше не только всякого тварного бытия и не только бытия божественного*, но выше даже абсолютного единства. Там, в своем абсолютном небытии, человек отождествляется со свободной причиной всякого, в том числе и божественного, бытия. Он уже, по Экхарту, находился там до своего «рождения», и он стремится попасть туда снова, чтобы встретиться там с собой в своей истине. Ведь он, собственно, находился, находится и «будет» находиться там вечно (*DW*, Bd. 2, S. 501, Z. 5).

> Можно ли сказать, что здесь не только обитель божественности, но и собственный дом «человека»? Мы уже знаем, что такая постановка вопроса была бы неверной, ибо этого «здесь» не существует. Субъект актуально бесконечного можествования как таковой не имеет метафизического места. Попадая «туда», я оказываюсь… *нигде*. При этом и «я» сам перестаю, наконец, быть метафизическим «местом» присутствия абсолюта. Это – такой результат прорыва, который сам уже не является прорывом как таковым. Но в этом состоит и окончательная цель прорыва. Ведь пока я являюсь метафизическим местом присутствия абсолюта, я, по Экхарту, еще не достигаю подлинной духовной нищеты. «Где человек хранит место, там он сохраняет различие» (*DW*, Bd. 2, S. 502; *ТП*, с. 178), и это различие – между абсолютом микроуровня, присутствующим в прорыве, и абсолютом как таковым. В конечном же счете я должен исчезнуть настолько радикальным образом, чтобы осталось только одно «место», где действует абсолют, а именно – он сам (*DW*, Bd. 2, S. 500–501, 505). Поскольку же абсолют как таковой выше бытия и даже отрешенного от бытия единства, то не существует и его метафизического места. <

Именно «там», наконец, окончательно успокаивается, – ибо находится «у себя», – не только шеллинговский абсолютный дух и не только Бог Экхарта, но и «человеческий» дух. Там он еще «не рожден», не сотворен, и потому не может умереть (*DW*, Bd. 2, S. 503, ср. *ТП*, с. 178), причем *не может умереть не потому, что он совпадает с вечным бытием, а именно в силу того, что он здесь полностью поглощен абсолютным небытием.*

Я думаю, что именно пафосом совпадения с абсолютным Ничто на самом деле продиктованы следующие места проповеди.

Реконструкция Квинта: „Her umbe sô bite ich got, daz er mich ledic mache gotes, wan mîn wesenlich wesen ist obe gote" (*DW*, Bd. 2, S. 502, Z. 6–7). Перевод: «Я молю Бога о том, чтобы он освободил меня от Бога, ибо моя сущностная сущность выше Бога». Вопрос: что же это за «сущность», да еще «сущностная»? В каком смысле эта «сущность» выше Бога? Этот вопрос остается в силе и в том случае, если перевести выражение „wesenlich wesen" как «сущностное бытие».

Реконструкция Пфайфера: „Hier umbe sô bite ich got, daz er mich quit mache gotes, wan unwesenlich wesen ist ober got und ober underscheit" (*Pfeiffer*, Bd. 2, S. 283). Перевод: «Я молю Бога о том, чтобы Он освободил меня от Бога, ибо небытийная сущность выше Бога и выше различия». Здесь, *во-первых,* пока еще речь идет не о человеке, а о Боге и той метафизической реальности, которая возвышается над Богом и над «различием» как таковым. Неоплатоник не без оснований сразу заметил бы, что развиваемая здесь спекулятивно-метафизическая медитация нацелена на Единое первой гипотезы. Во-вторых, на искомую метафизическую реальность здесь указывает парадоксальная формулировка „unwesenlich wesen". При всей своей кажущейся беспомощности эта формулировка может оказаться гораздо более плодотворной, чем банальное и тусклое выражение «сущностное бытие»,

обрекающее умозрение на безысходное блуждание в онтологическом измерении. Это использованное в реконструкции Квинта выражение базируется на схеме: «сущность, возвышающаяся над бытием». Поскольку же сущность любого порядка все равно есть некоторое хотя и сущностное, но все же опять-таки бытие, то это выражение представляется крайне неподходящим для выражения сути дела. Ведь оно либо указывает на примитивное различение «тварного» и «божественного» бытия, либо ведет лишь к дурной бесконечности градаций «бытия» («сущности»), «сверхбытия» («сверхсущности»), «сверх-сверхбытия» и т.д., в которой преодоление онтологического измерения, т. е. действительное возвышение над бытием как таковым, а значит, и над собственным бытием Бога, как раз не достигается в принципе, хотя именно оно, по всей видимости, и должно здесь иметься в виду.

Что же касается присутствующего в издании Пфайфера выражения „unwesenlich wesen“, то оно может быть переведено как «несущностная (внесущностная, надсущностная) сущность», «небытийственное (внебытийственное, надбытийственное) бытие». Перевод этого выражения как „das unseiende Sein“ присутствует в соответствующем месте в издании Бюттнера (*Büttner*, Bd.1, S. 185). При этом надо заметить, что *если принять всерьез слово „unwesenlich“, то слово „wesen“ здесь, разумеется, уже окажется неуместным*. Если бы речь шла о сверхбытии, или сверхсущности, то можно было бы еще подумать, что имеется в виду опять-таки некое бытие, или сущность, но только более высокого порядка. Однако радикальное отрицание бытия, или сущности, на которое указывает слово *„unwesenlich“*, как раз отсекает намечающуюся здесь дурную бесконечность. «Сущность» может быть противопоставлена «бытию» опять-таки только в рамках онтологического измерения. Сущность – это реальность все равно бытийственная. В свете же интуиции *актуальной* бесконечности понятие сверхсущего как *сущего* над всем без исключения бытием, или, иначе говоря, понятие сверхбытийственной *сущности*, выявляет свою принципиальную

ущербность, ибо никакая «сущность» не может подняться над бытием как таковым и выступить в роли «внебытийственной» („unwesenlich“) метафизической силы. Поистине возвышаться над бытием как таковым, а значит, и над сущностью, может не сверхсущее начало, опять-таки понимаемое как некая сущность, а только абсолютное Ничто, ближайшим образом стоящее над бытием в отрешенной от бытия ипостаси абсолютного Единого, а в конечном счете свободное от любой ипостаси. Поэтому как бы ни относиться сегодня к изданиям Пфайфера и Бюттнера, выражение *„unwesenlich“*, понимаемое именно как „unseiend“, в нашем контексте представляется более адекватным сути дела, чем выражение «сущностное бытие», имеющее место как в издании Й. Квинта (выражение „wesenlich wesen“ (*DW*, Bd. 2, S. 502, Z. 5–6) Квинт переводит как „wesentliches Sein“), так и в современном немецком переводе Х. Гизеке („wesentliches Sein“, – *Giesecke*, S. 267). Идем дальше по тексту.

В *варианте Квинта* к приведенной выше фразе непосредственно примыкает уточнение, указывающее на то, что моя «сущность» постольку выше Бога, *поскольку мы рассматриваем Бога как начало творений*: „ <…>, alsô als wir got nemen begin der crêatûren“ (*DW*, Bd. 2, S. 502, Z. 7). Это трусливое добавление у Пфайфера отсутствует. Дело в том, что умозрение проводит различие между понятием Бога как абсолютного бытия, покоящегося в себе безотносительно к возможному или даже действительному полаганию бытия тварного, и Богом как творцом этого последнего бытия, тем самым вступающим с ним в определенное логико-метафизическое соотношение. Так вот в варианте Квинта получается, что духовный аскет стремится лишь к тому, чтобы подняться над «Богом творения» и в абсолютном *бытии* соединиться с Богом, покоящимся в себе. Ясно, однако, что если бы та метафизическая реальность, к совпадению с которой стремится духовный аскет, хоть в каком-то смысле опять-таки отождествлялась бытием, – будь то «сверхбытие», «надбытие», «абсолютное бытие», «абсолютная сущность» и проч., – то ее позиция *над бытием* как таковым всегда оказывалась бы не более чем метафизической фикцией.

Далее в издании *Квинта* вводится описание того метафизического «места», куда стремится духовный аскет. О пребывании в этом месте здесь говорится так: „ <…> in dem selben wesene gotes, dâ got ist obe wesene und ob underscheide“ (*DW*, Bd. 2, S. 502. Z. 8). Перевод: «…в той самой сущности Божьей, где Бог – над бытием и выше различий» (*ТП*, с. 178). Заметим, что произвольное введение в тексте русского перевода словесного различия между «бытием» и возвышающейся над бытием «сущностью» абсолютно не помогает уловить суть дела, а именно – проблему трансцендентности абсолюта по отношению к своему собственному бытию как таковому, а значит, и по отношению к своей «сущности». Еще раз обращаю внимание на то, что онтологическая дистинкция между «бытием» и «сущностью» в контексте этой проблемы оказывается совершено бесполезной и лишь затемняющей суть дела. Перевод Й. Квинта строго соответствует реконструированному им оригиналу: «In jenem Sein Gottes nämlich, wo Gott über allem Sein und über aller Unterschiedenheit ist…» (*DW*, Bd. 2, S. 730), – сохраняя заостренную парадоксальность формулировки. У *Пфайфера* приведенная часть фразы отсутствует, но зато имеется указание (посредством слова „dâ“) на только что упомянутую «небытийную сущность» („unwesenlich wesen“), которая возвышается над Богом („ist ober got“) и отождествляясь с которой «я» и «сам» поднимаюсь выше (сущего) Бога: „<…>; dâ was ich…“ («…там я был…») (*Pfeiffer*, Bd. 2, S. 283). Итак, метафизическим «местом», куда стремится попасть, а точнее, вернуться, духовный аскет, является *абсолют, возвышающийся над своим собственным бытием*. На этом уровне абсолют есть Тот, Кто может быть причиной своего собственного вечного бытия, а также бытия конечного, в том числе и бытия человека.

Что же мог бы сказать о себе духовный аскет, глядя на самого себя с этой высоты? *Во-первых*, он мог бы сказать: «Там я был причиной самого себя». Это означает, по Экхарту, следующее.

Квинт: „ <…>, dâ wolte ich mich selben und bekannte mich selben ze machen disen menschen“ (*DW*, Bd. 2, S. 502, Z. 8–9). То же самое у *Пфайфера* (*Pfeiffer*, Bd. 2, S. 283). Перевод:

«…там я хотел себя самого и познал себя самого [как волящего] сотворить этого человека [= меня]». Иначе говоря, «там» я «был» свободным Творцом, решившим помимо прочего сотворить меня.

Я здесь выступаю как причина самого себя, причем причина свободная. Как же все-таки различаются здесь «причиняющий» и «причиняемый»? У *Квинта* читаем: „Her umbe sô bin ich mîn selbes sache nâch mînem wesene, daz êwic ist, und niht nâch mînem gewerdenne, daz zîtlich ist“ (*DW*, Bd. 2, S. 503, Z. 1–2). Перевод: «Здесь я, таким образом, есть причина меня самого по моему вечному, но не по временно́му бытию». Иными словами, я как отождествившийся с бытием абсолюта как таковым, оказываюсь творцом меня в моем конечном бытии. Можем заметить, что это высказывание полностью относится к онтологическому измерению. Однако у *Пфайфера* дело выглядит опять-таки поинтереснее. Здесь говорится: „hier umbe sô bin ich mîn selbes sache nach mînem wesen, daz êwic ist, unde nâch mînem wesen, daz zîtlich ist“ (*Pfeiffer*, Bd. 2, S. 283–284). Перевод: «[Здесь] я, таким образом, причина меня самого как по моему вечному, так и по моему временно́му бытию». Это высказывание далеко не так бессмысленно, как может показаться. Разумеется, если его понять так, что я якобы являюсь причиной самого себя, будучи тождественным не только моему вечному, но и моему конечному бытию, то ничего кроме глупости, мы не получим. Однако смысл в другом: в результате описываемого Экхартом прорыва *я могу быть причиной не только моего конечного, но и того моего вечного бытия, в котором я совпадаю с бытием самого Бога*. Или: *здесь я могу быть причиной не только моего собственного, но и самого божественного бытия*. Именно в этом направлении на самом деле и развивается мысль Экхарта. Здесь и далее мы фактически имеем дело с «мерцающим» изложением, в котором перед умозрением то вспыхивает, то снова исчезает властвующее над бытием черное солнце абсолютного Ничто. Когда в обсуждаемом пассаже Экхарт далее говорит о том, что в аспекте моей «нерожденности» я «никогда не могу умереть» (*DW*, Bd. 2, S. 503, Z. 2–3), то это высказывание на первом смысловом уровне относится к онтологическому

измерению и означает, что «нерожденная» искра моего бытия, вокруг которой концентрируется мое конечное бытие, сама по себе принадлежит бытию абсолютному и в нем причастна вечности. Однако я по-настоящему «не могу умереть» лишь в том аспекте моей самости, в котором она совпадает с абсолютной Самостью, отрешенной от всякого бытия. Это значит, что я не могу умереть именно потому, что я на самом деле уже «умер», причем умер «окончательно», т. е. прошел через мистическую смерть не только первого *[1a]*, но и второго порядка *[2a]*, состоящую в отрешении от не только от конечного бытия, но и от бытия как такового.

Причиной меня самого в моем конечном бытии и причиной конечных вещей (*DW*, Bd. 2, S. 503, Z. 6) «я» могу быть, будучи приобщен к абсолютному бытию Бога. Однако откуда у «меня» берется сила, благодаря которой «я» могу стать свободной причиной бытия самого Бога? Рассмотрим теперь следующий пассаж, который уже никак не может быть осмыслен только в рамках онтологического измерения.

У Квинта: „<…>; und hæte ich gewolt, ich enwære niht, noch alliu dinc enwæren niht; enwære ich niht, sô enwære ouch ‚got' niht. Daz got ‚got' ist, des bin ich ein sache; enwære ich niht, sô enwære got niht ‚got' "(*DW*, Bd. 2, S. 504, Z. 1–3). Перевод: «…если бы я пожелал, то не было бы ни меня, ни вещей; если бы не было меня, то не было бы и "Бога". Что Бог есть "Бог", тому я причина; если бы не было меня, то Бог не был бы "Богом"». В издании *Пфайфера* это место выглядит короче: „<…>, unde wolte ich, ich wêre noch niht alliu dinc, wêre ich niht, sô enwêre niht got" (*Pfeiffer*, Bd. 2, S. 284). Перевод: «…если бы я пожелал, не было бы ни меня, ни вещей, а не было бы меня, то не было бы и Бога». Варианту Пфайфера соответствуют и переводы на современный немецкий язык, выполненные Ландауером (*Landauer*, S. 110) и Бюттнером (*Büttner*, Bd. 1, S. 185). Возможно, последнюю фразу здесь опустили потому, что она показалась слишком «непонятной». Й. Квинт попытался преодолеть эту «непонятность» более «деликатным» способом, заключив слово «Бог»

во втором его вхождении в кавычки. Смысл данного пассажа состоит в следующем. Прежде всего я настаиваю здесь на том, что он по сути дела *целиком* стоит под знаком «если бы я пожелал»: *если бы «я» захотел,* то не было бы ни меня, ни мира вещей, *ни Бога.* Это значит, что *не только «я» сам и мир «вещей», но главным образом сам Бог есть результат «моего» свободного произволения.* Что значит «моего»? А вот что. Отождествляясь с абсолютным Ничто как надбытийственной праосновой всякого бытия, «я», – но уже не как я, а без остатка растворившись в Ничто, – оказываюсь *свободной* причиной Бога, и не какого-то там «Бога» в кавычках от Квинта (кавычки эти присутствуют не только в переводе Квинта, но и, как мы видим, в предложенной им средневерхненемецкой реконструкции текста; имеются они также и в русском переводе М. Реутина), а именно Бога как *Сущего.* При этом, как замечает К. Флаш, «текст Экхарта не знает никаких кавычек».[155] Что же касается сути дела, то в кавычки здесь следовало бы взять не слово «Бог», а слово «я».

Абсолютным первоистоком *всякого*, в том числе и божественного, бытия может быть только абсолютное Ничто.

То, что превыше всякого бытия, Экхарт называет здесь также „den êwigen abgrunt götlîches wesens“, «вечной бездной Божественной сущности» (*DW*, Bd. 2, S. 493, Z. 5–6; *Pfeiffer*, Bd. 2, S. 281). Здесь опять-таки обращаю внимание на следующее. Слово „wesen“ здесь вполне может быть переведено и как „Sein“ (см. напр. *DW*, Bd. 2, S. 728; *Giesecke*, S. 264, а также *ТП*, с. 176). Тем не менее не о «бытии», а именно о «сущности» („der ewige Abgrund des göttlichen Wesens“) в соответствующем месте говорится в переводе Бюттнера (*Büttner*, Bd. 1, S. 182), а также у К. Флаша. Однако я уже указывал на то, что в данном контексте противопоставление «сущности» и «бытия» не имеет *онтологического* смысла. Оно

---

[155] *Flasch K.* Wenn Gott nicht gerecht wäre. Philosoph des Christentums: Meister Eckharts Werke und Predigten, in: Das 14. Jahrhundert – Abschied vom Mittelalter. München, 2000. S. 80.

имеет смысл только в том случае, если под «сущностью» здесь понимать то же самое, что имеется в виду под заостренно парадоксальным выражением „unwesenlich wesen“ (*Pfeiffer*, Bd. 2, S. 283), которое Бюттнер переводит как „das unseiende Sein“ (*Büttner*, S. 185): это фактически не бытие, а именно Ничто, стоящее над любым бытием, какое мы только можем себе помыслить, в том числе и над сущностным сверхбытием любого порядка, т. е. над сверхбытием как таковым. В этом и только в этом смысле вариант, предложенный Бюттнером и вслед за ним Флашем, оказывается более адекватным сути дела. Любопытно отметить и следующее. Если под „wesen“ здесь понимать *всего лишь* актуально бесконечное бытие Бога, то употребленный в приведенной конструкции генитив будет иметь такой смысл: «вечная бездна, которой *принадлежит* божественное бытие и которая *властвует* над ним». Если же допустить, что „wesen“ обозначает здесь абсолютное Ничто, то смысл генитива будет другим: «вечная бездна как собственное качество абсолютного Ничто».

Погружение в эту «бездну» поднимает духовного аскета также и над самим божественным бытием, или над Богом как Сущим. Здесь он, если угодно, усматривает ничтожество сущего Бога перед лицом абсолютного Ничто. И никакие кавычки, с трусливым «благочестием» расставленные здесь Квинтом (см. напр. *DW*, Bd. 2, S. 493, Z. 3, 7), в данном случае не нужны.[156] Здесь достигается актуально бесконечная вершина экхартовского «прорыва», где преодолевается не только конечное бытие, но и бытие как таковое. Здесь прорывается само всеобъемлющее и всепроницающее бытие Бога со всей его абсолютностью, вечностью, актуальной бесконечностью и проч. Здесь прорывается сама онтологическая сущность триединства абсолютного духа, конституирующего его аффирмативное бытие, и тем самым

[156] Здесь опять-таки на высоте оказывается вариант Пфайфера, где никаких кавычек нет (*Pfeiffer*, Bd. 2, S. 281).

достигается такая метафизическая позиция, где само это бытие оказывается объектом абсолютного господства. Таков результат сквозьбытийственного прорыва к абсолюту.

В этом «прорыве», говорит Экхарт, «я стою опустошенным от собственной воли, от воли Божьей, всех Его деяний, да и от самого Бога» (*DW*, Bd. 2, S. 504, Z. 14–16; *Giesecke*, S. 268; *ТП*, с. 178;). У *Пфайфера* текст более дифференцирован: „<…>: in dem durchbrechen, dâ ich ledic stên wil in dem willen gotes unde ledic stên des willen gotes und aller sîner werke unde gotes selbe“ (*Pfeiffer*, Bd. 2, S. 284). Перевод: «…в прорыве, где я намерен [не только] отрешенно пребывать в воле Бога, [но в конечном счете] пребывать отрешенным от воли Бога, от всех его деяний и от самого Бога» (ср. *Büttner*, S. 185). Здесь, как мы видим, в качестве *промежуточного* момента присутствует указание на *внутрибытийственный* прорыв *[1a]*, на пребывание «в воле Бога», т. е. в божественном бытии, которое, далее, в *сквозьбытийственном* прорыве *[2a]* трансцендируется духовным аскетом в силу его отрешенности также и от божественного воления, тождественного бытию Бога, благодаря чему достигается состояние отрешенности от самого Бога в его бытии Сущим.

В этом прорыве «я» не только выше сотворенного мира, но и выше бытия самого Бога, причем не только Бога как Бога, соотнесенного с его творением, но и Бога как пребывающего в своем абсолютном бытии, отрешенном от самого этого соотношения, т. е. пребывающего в той метафизической позиции, которая в концепции позднего Шеллинга выступает как первая. Это – воспарение над шеллинговской первой метафизической позицией. Мы уже знаем, однако, что и эта позиция не может считаться абсолютно изначальной. Но ведь и Экхарт предоставляет нам возможность дальнейшей спекулятивной «возгонки» нашего умозрения. Обратим внимание на то, что он здесь указывает на такую метафизическую позицию, где коренится

свобода от ***всех*** *деяний Бога*. Полагание абсолютом самого себя в качестве *сущего* еще не есть его абсолютно изначальное деяние. Этому деянию, как мы знаем, метафизически предшествует акт полагания абсолютом самого себя в самом своем отрешенном от бытия единстве. Это значит, что даже отрешенное от бытия платоновское Единое первой гипотезы опять-таки должно быть постигнуто как результат свободного полагания. Универсальный тезис: *все без исключения, как в бытии, так и над бытием, – это результат свободного полагания.* Вывод: *субъект* свободного полагания – это абсолютное Ничто. Позиция, на которую стремится подняться экхартовский духовный аскет, это *позиция абсолютного Ничто, которая парадоксальным образом предшествует самой актуально бесконечной тотальности метафизических актов*, а значит, она предшествует также и акту отрешенного от бытия полагания абсолютного единства как такового.

В этом прорыве я, таким образом, возвышаюсь не только над бытием, но и над всем, о чем мы только можем помыслить, – с той только «ничтожной» оговоркой, что и от меня здесь абсолютно ничего не остается, а точнее, остается самое главное, абсолютное Ничто, ибо «я» здесь полностью отождествляюсь с трансцендентной метафизическому универсуму как таковому праосновой не только всего сущего, но всей метафизической реальности.

Здесь я не идентифицирую себя ни с чем, и вместе с тем и тем самым я идентифицирую себя с абсолютным Ничто. По-немецки это можно сформулировать не в двух фразах, а в одной: *ich identifiziere mich mit nichts*, высказав тем самым парадоксальное единство этих двух фигур мышления, которое может иметь тот далеко не тривиальный смысл, что достигая вершины своей уникальной самости, того «нечто» в себе, в силу которого я отличаю себя от всего *без исключения*, я – как раз на этой

актуально бесконечной вершине моей, казалось бы, собственной уникальности – отделяю себя и от самого себя, отрешаюсь от себя и тем самым прорываюсь в бездну безосновной праосновы, совпадая с абсолютной уникальностью Ничто, обладающего властью надо всем, в том числе над божественным бытием и сверхбытийственным единством.

С абсолютным Ничто здесь совпадаю не только «я». Прежде всего с ним совпадает сам Бог. Именно в этой связи следует осмыслить слова Экхарта о том, что в той метафизической позиции, на которую духовный аскет поднимается в результате сквозьбытийственного прорыва, Бог оказывается погруженным в «дух».

«Здесь, – говорит Экхарт, – Бог вобран в дух». У *Пфайфера*: „Alhie ist got in dem geiste ein" (*Pfeiffer*, Bd. 2, S. 284). В переводе Бюттнера: „Hier ist *Gott* in den Geist *hineingenommen*" (*Büttner*, S. 186). У *Квинта* сказано иначе: „Alhie ist got eins mit dem geiste" (*DW*, Bd. 2, S. 505, Z. 8) с соответствующим переводом: „Allhier ist Got eins mit dem Geiste" (ibid, S. 731). То же самое у Х. Гизеке (*Giesecke*, S. 269): „Hier ist Gott eins mit dem Geiste" («Здесь Бог един с духом», ср. русский пер. в *ТП*, с. 178). В обсуждаемом нами контексте бросается в глаза глухая бесперспективность формулировки Квинта. Я имею в виду следующее. Прежде всего оставим за скобками ситуацию, когда Бог кажется не единым с «моим» конечным духом, а точнее, когда «мой» конечный дух кажется отделенным от духа абсолютного. Она представляет собой особый момент, преодолевающийся, по Экхарту уже в бытийственном прорыве *[1a]*. Далее. Для того, чтобы осознать указанную бесперспективность, достаточно задаться вопросом: а каким же это образом Бог может быть *не* единым с духом *как таковым*? Ведь Бог *как Сущий* – это и есть не что иное, как духовное триединство осознающего себя абсолютного бытия. Другое дело, если мы поймем, что горизонт нашего умозрения не должен ограничиваться интуицией триединства, ибо само триединое божественное бытие как таковое должно быть осмыслено как принадлежащее – в

качестве объекта господства – надбытийной праоснове. Именно ее в данном случае следовало бы понимать под «духом», подобно тому как поздний Шеллинг как бы «по инерции» продолжает называть абсолютным духом Того, Кто свободен, – а значит, трансцендентен, – даже по отношению к самому триединству божественного бытия. В этой связи оригинал от Пфайфера и приведенный перевод Бюттнера представляются более адекватно выражающими суть дела, а именно то, что не только мое «я» (аспект *1b*), но *само божественное бытие оказывается полностью поглощенным бездной надбытийной праосновы* (аспект *2b*). Если уж говорить здесь о «единстве», то речь, таким образом, должна идти не об онтологическом единстве бытия и ничто, в котором увязает, например, гегелевское умозрение, в принципе не способное выйти за пределы замкнутого круга аффирмативного бытия, а о надбытийном «единстве», смысл которого состоит в том, что здесь Бог, *отрешаясь о своего бытия*, отождествляется с абсолютным Ничто.

Итак, о каком же «духе» здесь может идти речь? Может быть, Бог вбирается здесь в дух человека, коль скоро последний обретает достаточную чистоту отрешенности от конечных содержаний, чтобы стать тем метафизическим местом, куда изливается божественное бытие? Однако этот этап здесь уже оставлен позади. Преодолен здесь и тот этап, на котором местом встречи и единения Бога и «человека» может являться само божественное внутри-себя-бытие, отрешенное от творения. Тем самым здесь остается позади и само онтологическое измерение диалектического соотношения абсолютного духа микроуровня (*бытийный* «прорыв», в котором реализуется взаимопроникновение конечного и бесконечного духа) и абсолютного духа макроуровня (божественное бытие как таковое). Здесь фактически имеет место предвосхищение того, что впоследствии было высказано поздним Шеллингом, указавшим на то, что безусловно абсолютный дух должен быть осмыс-

лен как *свободный по отношению к триединству духовных форм своего бытия.* Только в таком случае это бытие может быть осмыслено как результат свободного полагания и превзошедший самого себя как онтологическую реальность абсолютный дух будет понят как обладающий этим бытием не в том смысле, что сам он при этом *есть* это бытие, а в том смысле, что он обладает *властью* над ним, полностью *господствует* над ним из бездны своего небытия.

► В немецком трактате Экхарта «О Превосходящем Слово» („Von dem Überschalle“)[157] содержится указание на то, что мистическая смерть духа, причем не только и не столько духа человека, но прежде всего смерть самого божественного, триединого духа как такового, погружает его в бездонную надбытийственную праоснову всей без исключения метафизической реальности, которую он называет Бездной (*apgrunt* – бездна, пропасть, пучина). К этой Бездне проповедник обращается здесь во втором лице как к силе, стоящей над самим триединством божественного бытия: «О Ты, бездонно глубокая Пропасть, сколь высока Ты в своей глубине и сколь глубока на своей высоте!» (*Pfeiffer*, Bd. 2, S. 516). Единство Троицы притягивает дух к себе („in hât an sich gezogen der drîer einekeit“) (*Pfeiffer*, Bd. 2, S. 516–517), или, точнее, *через* единство Троицы дух втягивается в эту Бездну, а еще точнее, сама эта *Бездна сквозь единство Троицы втягивает дух в себя.* Бездна втягивает в себя бытие абсолютного духа как такового, где его постигает

---

[157] В переводе Ландауера: „Von der Ueberfreude“ («О преизбыточествующей радости». Слово „überschall“ и в самом деле может означать „Überfreude“ («Сверхрадость»), „Übermut“ (зд. «духовный подъем»), „Lust“ (зд. «духовное наслаждение»), но кроме этого также и „übernatürlicher Klang“ («сверхъестественное звучание», «сверх-звук»). Из контекста трактата явствует, что речь идет именно об абсолютном внутреннем метафизическом «молчании» абсолюта: *о том, что выше всякого без исключения высказывания.*

«всеполнота смерти в чуде Божественности» („Dâ stirbet der geist alsterbende in dem wunder der gotheit“) (*Pfeiffer*, Bd. 2, S. 517; ср. *Landauer*, S. 182). Здесь дух, пройдя насквозь через саму сущность триединства, достигает места, где он находит успокоение и опору в абсолютном Ничто. Это «то место, где дух в единстве опирается на ничто» („dâ der geist ûf nihte an einekeite bestât“) (*Pfeiffer*, Bd. 2, S. 517).

> Это важный момент: *(три)единство абсолютного духа держится не само по себе, а именно силой Ничто*. Сила единства Троицы не принадлежит этому единству как таковому, а исходит от Ничто. Этот тезис в конечном счете следует отнести не только к *сущему* единству, или *сущности* триединства, но главным образом к единству как таковому, т. е. единству, конституирующему само Единое первой гипотезы платоновского «Парменида». Отрешенное от бытия единство – это последнее доступное для умозрения «качество» абсолюта, о котором возможны катафатические высказывания, и это само единство также созидается силой абсолютного Ничто. <

Получая таинственную «весть» („kuntschaft“) от самой Божественности как таковой (*Pfeiffer*, Bd. 2, S. 516), дух, по Экхарту, воспаряет над своей *самостью* („selbesheit“) (*Pfeiffer*, Bd. 2, S. 516; vgl. *Landauer*, S. 182).

В нашем контексте, как было показано, понятие Самости выражает интуицию Субъекта актуально бесконечного можествования, возвышающегося не только над Богом как Сущим, но и над Богом как отрешенным от бытия Единым. Поэтому экхартовская мистико-метафизическая диалектика духовной возгонки по сути дела пронизывает все без исключения метафизические уровни и саму метафизическую реальность как таковую. Этой диалектике подчинена не только интуиция просветления и преображения человеческого духа, проходящего через прорывы *трех* уровней (сквозь ко-

нечное бытие к бытию абсолютного духа *[1a]*, сквозь бытие абсолютного духа к отрешенному от бытия абсолютному единству *[2a]*, сквозь абсолютное единство к чистой Божественности *[3a]*), но и сам духовный образ божественного триединства. Абсолютный дух как таковой «проходит» два этапа мистико-метафизической смерти, прорываясь через свое герметичное аффирмативное для-себя-бытие к отрешенному от бытия Единому *[2b]* и, далее, сквозь него к абсолютной Самости, властвующей также и над этим Единым из Бездны Божественности *[3b]*. Та трансцендентная по отношению к триединству абсолютного духа сила небытия, которая вместе с тем созидает само триединое бытие абсолютного духа, «тянет» его еще дальше, туда, где не только и не просто человеческий дух, но именно дух абсолютный в акте мистической смерти, умирая *для всего* („allsterbende" – *Pfeiffer*, Bd. 2, S. 517), т. е. отрешаясь, во-первых, от всякого, в том числе и собственного вечного, бытия, а во-вторых, даже от сверхбытийственного единства, находит успокоение в «чудесной тайне Божественности». Так актуально бесконечная тяжесть аффирмативного бытия абсолютного духа обретает невесомость, паря в силовом поле абсолютного Ничто.

Само же по себе Ничто – это то «место», а точнее, то «нигде», в котором «Бог освобождается от духа» („dâ sich got entgeistet") и погружается в бездонную глубину метафизического молчания, ибо Бездна в себе самой воздерживается от слов („ist wortelôs") (ibid.). В нашем контексте освобождение Бога от формы «духовности» как раз и означает, что здесь он освобождается от своего аффирмативного бытия как такового. Это событие совпадает с погружением в молчание Бездны именно потому, что в этом молчании Она воздерживается и от «произнесения» Слова, тождественного Богу как Сущему.[158] ◄

[158] Об этом пойдет речь в VI и VII главах настоящей книги.

Именно в этом смысле могло бы быть оправданным и упомянутое выше выражение «вечная бездна божественного бытия». Оно должно означать не то, что божественное бытие и есть эта бездна или что метафизическая «бездонность» есть качество именно божественного бытия, а то, что бездна *господствует* над божественным бытием. При этом выражение «вечная бездна божественного Ничто» означало бы то, что Ничто – это не что иное, как метафизический Субъект актуально бесконечного небытия. Перед лицом этого Ничто ничтожным оказывается даже само Божественное бытие.

► Заметим, что слова „niht“ (= „nichts“ – «ничто»), „apgrunt“ („abegründe“ etc. = „Abgrund“), или, что то же самое, „ungrunt“ (= „Ungrund“ – «пропасть», «бездна», «пучина»), и „gotheit“ (= „Gottheit“ – «божественность», или «божество») фактически относятся у Экхарта к одной и той же метафизической «реальности». Резюмируя уже сказанное, можно утверждать, что это – «реальность», метафизически отрешенная от тотальности всего, о чем только может помыслить умозрение, или от актуально бесконечной совокупности всей без исключения как бытийственной, так и надбытийственной реальности. Она трансцендентна не только по отношению ко всякому, в том числе и божественному, *бытию*, но и по отношению к сверхбытийственному *единству* абсолюта. В этом – принципиальная парадоксальность интуиции, сосредоточенной на субъекте абсолютной свободы. Все, о чем мы только можем помыслить, всегда *уже* представляет собой результат *свободного* полагания. Субъект этого полагания, в той мере, в какой он, как нам может показаться, попадает в «поле зрения» нашего ума, опять-таки всегда уже является *результатом* свободного полагания. В результате нам приходится апофатическим образом настаивать на

его абсолютной трансцендентности по отношению ко всем его деяниям без исключения, а значит, и по отношению к самому себе. Именно поэтому, согласно, Экхарту,

«Бог и Божественность отличаются друг от друга, как небо и земля» (*Landauer*, S. 77).

Этот тезис остается в силе, даже если мы будем потенцировать смысл слова «Бог» в следующем уже известном нам направлении. Это, во-первых, Бог как «Бог творения». Это, далее, Бог, покоящийся в своем *онтологически* самодостаточном, безотносительном к инобытию в-себе-и-для-себя-бытии. Это, наконец, Бог как отрешенный от своего собственного вечного в-себе-и-для-себя-бытия Единый. Дело здесь в том, что Бог *в любом своем поддающемся катафатической фиксации качестве* (ипостась как бытийственная либо надбытийственная самоидентификация абсолюта) в принципе несоизмерим с абсолютным Ничто и перед его лицом сам оказывается ничем.

Далее. Вся метафизическая реальность есть результат деяния субъекта актуально бесконечного можествования. Поэтому абсолютное Ничто мы не можем включить не только в состав бытия, но и в состав метафизической реальности как таковой, равно как мы не можем и отождествить его ни с бытием как таковым, ни с метафизической реальностью как таковой. Даже абсолют, понимаемый в качестве Единого первой гипотезы, даже абсолют как таковой всегда – непредмыслимым для нас образом – уже представляет собой не что иное, как деяние, или акт, совершаемый абсолютным Ничто. Поэтому о Божественности как таковой мы можем лишь апофатически сказать, что сама она *выше всякого деяния*. В этой связи Экхарт указывает на то, что

«Бог и Божественность отличаются друг от друга, как действие [Wirken] и бездействие [Nichtwirken]» (*Landauer*, S. 79).

Если бы то «бездействие», о котором здесь идет речь, мы отождествили с покоем абсолютной действительности неподвижного перводвигателя Аристотеля, то тем самым мы скатились бы на уровень, гораздо более низкий по сравнению с уже достигнутым. А именно, мы полностью погрузили бы *Gottheit* в онтологическое измерение, где она предстала бы в качестве актуально бесконечного *бытия*. Аристотелевский смыслообраз неподвижного перводвигателя как мыслящего себя Ума может быть отнесен только к уровню второй гипотезы платоновского «Парменида», где речь идет о Едином как Сущем. Однако Единое сущее, как мы видели, может существовать только благодаря абсолютному Единому, отрешенному от бытия. Само же абсолютное Единое полагается абсолютным Ничто. Именно к этому Ничто стремится Экхарт, когда говорит:

«Боже, введи меня в Божественность, где Ты – ничто, ибо ничто из того, что есть нечто, я не почитаю за Бога» (*Landauer*, S. 186).

Здесь опять-таки нам не следует поддаваться соблазну толковать подобные высказывания в том тривиальном и по сути тавтологическом смысле, что Бог как актуально бесконечное *бытие* не есть что-либо конечное и потому по отношению к любому конечному бытию уже выступает как ничто. Ведь нас интересует та сила, которая «выступает как ничто» не только по отношению ко всякому конечному бытию (ко всем «вещам»), но и по отношению к самому актуально бесконечному бытию. Более того, *под категорию «нечто» подпадает любая метафизическая реальность, даже отрешенное от бытия Единое первой гипотезы.* Бог, к которому здесь обращается Экхарт, это всего лишь Путь к

Божественности. Бог в *любой* своей метафизической определенности (ипостась) в лучшем случае, – т. е. в том случае, если на этой определенности не застревать, – представляет собой этот Путь. Обращаясь даже к абсолютному духу как самосознанию актуально бесконечного бытия, экхартовский духовный аскет просит его не о том, чтобы абсолютный дух вобрал его в свое бытие через прорыв *[1a]*, но о том, чтобы он провел его через себя насквозь и в сквозьбытийственном прорыве *[2]* сам ушел *[2b]* вместе с ним *[2a]* в абсолютное Ничто чистой Божественности. Но для этого необходим «еще один», заключительный прорыв. Ведь даже обращаясь к отрешенному от бытия абсолютного духа Единому, выступающему как ничто по отношению к этому бытию, духовный аскет будет просить не просто о приобщении к абсолютному единству, но опять-таки о прорыве сквозь это само единство к абсолютному Ничто. Этот прорыв, пожалуй, и в самом деле можно было бы назвать *финальным*. На пути духовной аскезы это – прорыв третьего порядка *[3]*. Для абсолютного духа как такового это будет, соответственно, прорывом второго порядка, ибо он, в отличие от конечного духа, в прорыве *[1]* не нуждается.[159]

Вместе с тем это – *прорыв метафизической реальности как таковой*. Именно эту цель, на которую направлена вся иерархия метафизических прорывов (сквозь конечное бытие к бытию бесконечному → сквозь бесконечное бытие к отрешенному от бытия абсолютному

[159] Выше я уже говорил о том, что на макроуровне *[b]* онтологического измерения прорыва *[1]* речь идет о соотношении форм абсолютного духа с абсолютным духом как таковым, или, что то же самое, о соотношении моментов триединства с сущностью триединства. Формы абсолютного духа «не нуждаются» в прорыве *[1]* именно потому, что каждая из них по сути дела представляет собой «непредмыслимым образом» *уже* свершившийся прорыв к абсолютном духу как таковому, чем и обусловлена *изначально фрактальная* структура триединства.

единству → сквозь абсолютное единство к абсолютному Ничто), следовало бы иметь в виду и при интерпретации кажущихся простодушными высказываний, подобных следующему:

«…Божество сосредоточивает [hat] в себе силу всех вещей» (*Landauer*, S. 186) и «обладает всеми вещами» (ibid., S. 187).

В нашем контексте под «вещью» здесь следует понимать не просто некое конечное бытие, но любое метафизическое «нечто», включая Бога как Сущего и Бога как отрешенного от бытия Единого. Божественность есть сила, господствующая не только над конечным бытием и не только над бытием бесконечным, но и над сверхбытийственным единством, а в конечном счете – над актуально бесконечной совокупностью всей метафизической реальности.

Сила Божественности как абсолютного Ничто, таким образом, сосредоточена в таком «месте», которое принципиально не подлежит метафизической локализации, ибо оно трансцендентно актуально бесконечной совокупности всей реальности и потому, скорее, должно быть обозначено как абсолютное *Нигде*. Это Нигде, собственно, и надо подразумевать в тех случаях, когда Экхарт говорит о «пустыне Божественности» („die wüestenunge der gotheit") (см. напр. *Pfeiffer*, Bd. 2, S. 283, vgl. S. 27, 511; vgl. *Landauer*, S. 83).

* * *

Изложу здесь в своей обработке-интерпретации один, на мой взгляд, чрезвычайно яркий и глубокий пассаж, не уступающий по концентрированности и богатству интуитивных метафизических смыслообразов экхартовской проповеди о духовной нищете. Это фрагмент из немецкой проповеди, приведенной в из-

дании *Пфайфера* под номером LX (*Pfeiffer*, Bd. 2, Bd. 2, S. 192–194). У Ландауера эта проповедь имеет условное название «О единстве вещей» (*Landauer*, S. 87–90).

> К. Флаш в своей книге об Экхарте также обращает внимание на этот фрагмент, приводя как его оригинал по Квинту (проповедь 48), так и свой перевод на современный немецкий язык. При этом он замечает, что здесь Экхарт хочет познать основу самого Бога как Того, Кто вроде бы и так уже выступает в философии как «последняя основа», на которой, как могло бы показаться, должно было бы успокоиться мышление[160]. Здесь же в своем «разъяснении» Флаш, мало что разъясняя, пережевывает данный пассаж, при этом вперемежку мечтательно употребляя такие выражения, как «бытие Божественности» (*„das Sein der Gottheit“*), «основа единства Божественности» (*„Einheitsgrund der Gottheit“*), а также «тихая основа Божественности» (*der „stille Grund der Gottheit“*), или, что для него одно и то же, «пустыня бесконечного единства» (*die „Wüste der unendlichen Einheit“*). На это я должен сказать следующее. *Во-первых*, о *бытии* Божественности в воспроизводимом мною контексте можно говорить лишь в том смысле, что *бытие*, в том случае *если* оно полагается Божественностью, полностью ей принадлежит и является объектом ее господства. Сама же по себе экхартовская Божественность, разумеется, абсолютно отрешена от бытия и даже не нуждается в нем. *Во-вторых*, что значит «основа единства Божественности»? Означает ли это, что Божественность сама по себе, по своей метафизической «природе», едина, а это ее единство базируется на некой основе? На это я отвечу, что Божественность едина лишь в том случае, если она действительно полагает свое отрешенное от бытия абсолютное единство. Это

160 См. *Flasch K.* Meister Eckhart: Philosoph des Christentums. München, 2010. S. 253–255.

единство опять-таки *принадлежит* ей, а она полностью *властвует* над ним, мистически-символическим образом *присутствуя* в нем отрешенным от этого единства образом. Способ этого отрешенного присутствия я называю экхартовским прорывом макроуровня третьей степени *[3b]*. При этом искать «основу» этого единства на метафизическом уровне, превышающем Божественность, для умозрения бесполезно, ибо «основой» этого единства может являться лишь сама Божественность, которая как таковая превышает все без исключения, т. е. метафизический универсум как таковой. *В-третьих*, «тишина» основы Божественности состоит в том, что Божественность именно в своем отрешенном абсолютно от всего молчании полагает себя в качестве абсолютной Бездны, абсолютного Ничто, так что именно эта Бездна только и может являться как собственной *безосновной* основой самой Божественности, *тождественной* ей, так и всего подчиненного ей метафизического универсума. Поэтому смысл выражения «пустыня бесконечного единства» может состоять лишь в том, что отрешенное от бытия абсолютное единство может метафизически *обитать* лишь в этой «пустыне», которая сама по себе в этом единстве не нуждается и которая тождественна акту абсолютного молчания, созидающего ту «тишину», в которой Бездна Божественности полагает сама себя в своей отрешенности от как бытийственного, так и надбытийственного метафизического универсума. Остановлюсь теперь на следующих высказываниях Флаша. «Свет разума, обращенный к Богу, стремится подняться над тройственностью божественных Лиц», – говорит Флаш. Он «ищет их основу».[161] О том, куда в конечном счете уводит Экхарта поиск «основы» божественного триединства, я уже только что

[161] Там же. S. 254.

говорил и еще вернусь к этому ниже. Сейчас хочу обратить внимание на само выражение «свет разума». На самом деле слово «разум» Экхарт здесь не употребляет, и это отнюдь не случайно. Что же за «свет», который Экхарт на самом деле имеет в виду и проблеск которого в душе человека он называет «искрой» (*fünkelîn*)? Этот свет он называет «несотворенным» (*ungeschaffen*) и «нетварным» (*unschepfelich*) (*Pfeiffer*, Bd. 2, S. 193). В нашем контексте это значит, что этот свет во всяком случае исходит *не от конечного духа*. Однако он исходит и не от абсолютного духа как такового, т. е. не от Бога как Сущего. Он, таким образом, *не есть свет бытия*, который, собственно, и мог бы быть условно назван божественным «разумом». Такой свет разума, в случае его проблеска в душе духовного аскета (искра разума), мог бы привести его всего лишь к сущему Богу. Однако несотворенность сущего Бога оказывается весьма условной. Бытие Бога лишь выглядит несотворенным, а именно – оно кажется таковым лишь в рамках онтологического измерения. Однако божественное бытие и тем самым онтологическое измерение как таковое свободно полагается абсолютом как отрешенным от бытия Единым, единство которого, в свою очередь, свободно полагается Бездной Божественности. Поэтому в конечном счете это не только не свет разума, или, что то же самое, свет бытия, но даже и не свет отрешенного от бытия единства, а свет метафизического притяжения, исходящий от самого «черного» Солнца Бездны Божественности. Это свет отрешенно присутствует в свете разума и тянет духовного аскета сначала к Богу как Сущему, в силу чего на этом отрезке пути духовной возгонки может *показаться*, что тяга эта является действием самого разума как такового. Однако, вопреки Флашу, отнюдь не сам свет разума есть тот свет, который обитает в Божественности. Он как таковой угасает вместе с

божественным бытием в акте мистической смерти как микро-, так и макрометафизического уровня, имеющей место в прорыве к стоящему над бытием единству абсолюта. Это прорыв второй степени, который в нашем контексте с полным правом можно назвать прорывом сферы разума как такового, или, что то же самое, прорывом сферы бытия абсолютного духа. Свет «черного» Солнца в облачении «разума» тянет душу духовного аскета на вершину божественного бытия. Однако дальнейшее действие этого света состоит в том, что он, совлекая с себя это разумно-бытийственное облачение, как бы «протаскивает» душу сквозь эту вершину, заставляет ее прорваться через нее и погрузиться в отрешенное от бытия единство абсолюта. Но и это еще не все. Сила этого света такова, что он заставляет духовного аскета прорвать насквозь также и это единство и уйти в Бездну абсолютного Ничто, совпадая с отрешенным от метафизического универсума источником всего. «Искра», о которой говорит Экхарт, в конечном счете является прорывом именно в эту Бездну (прорыв третьей степени). Далее. Флаш утверждает, что Экхарт «хочет знать, откуда берется бытие Божественности». «Однако, – пишет Флаш, – разве Бог пришел в философию не для того, чтобы мышление остановилось на Боге как последней основе? Но Экхарт хочет познать основу этой основы»[162]. Что должно значить здесь выражение «основа основы»? По моему мнению, это выражение может иметь смысл лишь в следующем контексте. Непосредственным образом речь здесь должна идти об *основе божественного бытия*. Это бытие само по себе уже является основой *онтологического* универсума, однако с одним «маленьким исключением»: оно как таковое не может быть основой *самого себя*. Несостоятельность по-

[162] Там же.

божественным бытием в акте мистической смерти как микро-, так и макрометафизического уровня, имеющей место в прорыве к стоящему над бытием единству абсолюта. Это прорыв второй степени, который в нашем контексте с полным правом можно назвать прорывом сферы разума как такового, или, что то же самое, прорывом сферы бытия абсолютного духа. Свет «черного» Солнца в облачении «разума» тянет душу духовного аскета на вершину божественного бытия. Однако дальнейшее действие этого света состоит в том, что он, совлекая с себя это разумно-бытийственное облачение, как бы «протаскивает» душу сквозь эту вершину, заставляет ее прорваться через нее и погрузиться в отрешенное от бытия единство абсолюта. Но и это еще не все. Сила этого света такова, что он заставляет духовного аскета прорвать насквозь также и это единство и уйти в Бездну абсолютного Ничто, совпадая с отрешенным от метафизического универсума источником всего. «Искра», о которой говорит Экхарт, в конечном счете является прорывом именно в эту Бездну (прорыв третьей степени). Далее. Флаш утверждает, что Экхарт «хочет знать, откуда берется бытие Божественности». «Однако, – пишет Флаш, – разве Бог пришел в философию не для того, чтобы мышление остановилось на Боге как последней основе? Но Экхарт хочет познать основу этой основы»[162]. Что должно значить здесь выражение «основа основы»? По моему мнению, это выражение может иметь смысл лишь в следующем контексте. Непосредственным образом речь здесь должна идти об *основе божественного бытия*. Это бытие само по себе уже является основой *онтологического* универсума, однако с одним «маленьким исключением»: оно как таковое не может быть основой *самого себя*. Несостоятельность по-

---

[162] Там же.

пыток (том числе спинозовской и гегелевской) доказать обратное хорошо видна в контексте, построенном поздним Шеллингом. Поэтому идем дальше. *Основа божественного бытия сама по себе уже не имеет никакой основы*. Единое первой гипотезы платоновского «Парменида» не имеет основы в принципе. У него ее просто *нет*. Это «нет», однако, имеет свой специальный смысл. Для того, чтобы уловить его, умозрению требуется сделать особое усилие. Ведь «на первый взгляд» может показаться, что раз отрешенное от бытия *единство* абсолюта уже не может мыслиться как имеющее некую метафизическую основу, то тем самым *оно само как таковое* как раз уже может мыслиться как та самая безосновная основа, которая и представляет собой экхартовскую Бездну Божественности. На самом деле это совершенно не так. Смысл упомянутого «нет» скрывается несоизмеримо глубже. Он состоит в том, что именно Бездна как таковая, парадоксальным образом возвышающаяся как над бытием, так и над отрешенным от бытия единством, обладает той силой, которой только и может держаться Единое первой гипотезы и которую в этом отношении можно и саму назвать «основой», а именно – основой самого отрешенного от бытия абсолютного единства. <

Итак, мое изложение упомянутого пассажа будет выглядеть так. Возвращающийся «домой» луч незримого света источника Небытия, силой которого горит нездешняя искра в душе духовного аскета, тянет его в «тихую пустыню» („in die stillen wüeste"), куда, по Экхарту, никогда не проникает что-либо «различенное», ни Отец, ни Сын, ни Дух святой. Более того: он, этот втягивающийся в свой источник луч небытийного света, не удовлетворяется сам и не дает духовному аскету удовлетвориться даже простотой покоящейся в себе сущности божественного триединства („disem liehte niht genüeget an dem einveltigen stillestânden gotlîchen wesenne").

> В качестве отступления хочу заметить следующее. В другой проповеди, приводимой Пфайфером под номером I, в этой связи говорится: „<…>, dû solt mit umbekümberten sinnen dich erswingen über dich selber und über alle dîne krefte und über wîse und über wesen in die verborgene stille dunsternisse, ûf daz dû komest in ein bekentnisse des unbekanten übergotten gotes) (*Pfeiffer*, Bd. 2, S. 8; vgl. *Landauer*, S. 20). Перевод: «…ты должен с отрешенными чувствами воспарить над собой и над всеми своими силами, а также всеми видами [бытия] и над сущностью, чтобы попасть сокрытую тихую тьму и приобщиться познанию неведомого сверхбожественного Бога». «Воспарение над сущностью» здесь следовало бы понимать как прорыв самой сущности триединого божественного бытия, т. е. бытия как такового, как прорыв в «сокрытую тихую тьму» абсолютного небытия к той силе, которая возвышается над Богом (1) как Сущим и (2) как отрешенным от бытия Единым и которая сама по себе может быть названа лишь Богом, возвышающимся над всеми без исключения метафизическими качествами, а потому – Богом, возвышающимся над всем, к чему наше умозрение могло бы попытаться «привязать» его Божественность. Такой Бог оказывается принципиально непостижимым не только для метафизической интуиции бытийственного триединства, но и для неоплатонической интуиции абсолютного внебытийственного единства, и потому Он выступает в качестве Непостижимого как такового. <

Луч небытия ведет не просто в сущность божественного бытия, он ведет сквозь нее *туда, откуда* ***происходит*** *сама эта божественная сущность* („wannen diz wesen har kome“), в саму «простую основу» („in den einveltigen grunt“) всего. *Свет небытия* находит успокоение только в этом «внутреннем» („in dem innegen“), где «никто не дома» („dâ nieman heime ist“).

> Здесь мы имеем указание на такое метафизическое место, которое не может быть домом ни для кого, ибо вообще нет такой метафизической реальности,

которая здесь была бы «у себя». Самой подходящей характеристикой для этого «места» было бы само собой напрашивающееся в данном контексте слово *unheimlich*. Как же нам лучше перевести это слово? Определение Шеллинга из «Философии мифологии», согласно которому *unheimlich* – это «все то, что должно было бы оставаться в тайне, в сокрытости, в латентности, но все же выступило наружу» (SW_2, Bd. 2, S. 649), для нас совершенно бесполезно, ибо оно в лучшем случае может иметь силу по отношению к первой форме абсолютного духа, положенной в ее инобытии и подлежащей оттеснению обратно «домой», в ее в-себе-бытие, в силу чего ее инобытие выступает как то, что не должно быть (*das nicht sein Sollende*). Далее. Слова «ужасный», «страшный», «жуткий», «зловещий» могут служить лишь внешним, «меональным», если угодно, *слепым* переводом, не схватывающим суть дела. Здесь неясным остается главное, а именно то, *почему* мы в данном случае применяем эти слова. А между тем слово *unheimlich* как раз напрямую указывает именно на причину «ужаса»: *unheimlich* для меня то, где я *не дома*, где мне *не по себе*, где я, если угодно, чувствую себя *«не в своей тарелке»*. Точнее и в самом деле можно было бы сказать, что *unheimlich* – это обозначение того, где или от встречи с чем мне *неуютно*.[163] Однако в нашем случае выражение «неуютно» будет, разумеется, слишком слабым. Его мы можем использовать лишь при условии, что «неуютность» эта будет пониматься как нечто для меня экстремально

---

[163] См. напр. *Пикунова А.* Оптика жуткого «Unheimlich – опыт» в новеллах Эдгара По // Опыт и чувственное в культуре современности: Филос.-антропол. аспекты. М.: ИФ РАН, 2004. С. 133, примечание [6]; публикация на сайте ИФ РАН: http://iph.ras.ru/elib/Opyt_chuv_6.html.

суровое и экзистенциально беспощадное,[164] а именно – как радикальная *метафизическая бездомность*, которая как раз и ставит меня перед лицом абсолютного Ничто. В нашем случае можно сказать, что *das Unheimliche als solches* – это возвышенное как таковое (*das Erhabene als solches*), т. е. по своей метафизической силе несоизмеримое даже с актуально бесконечной совокупностью всей метафизической реальности, как бытийственной, так и отрешенной от бытия. Это – абсолютная Бездна как таковая (*das Abgründige als solches*), метафизико-экзистенциальный опыт соприкосновения с которой на определенном этапе духовной возгонки может восприниматься духовным аскетом как *unheimlich*. При этом, разумеется, надо помнить о том, что «неуютность» Божественности или, соответственно, моя «неприкаянность» в ней, о которых мы сейчас говорим, воспринимается мной как нечто «жуткое» или даже «зловещее» (отсюда негативно окрашенный синонимический ряд: *bedrohlich* – угрожающий, *furchteinflößend* – внушающий страх, *schauderhaft* – жуткий, *makaber*, *sinister* – мрачно-зловещий и проч.) лишь до тех пор, пока я еще – в экхартовском смысле – не отрешился от себя. Для духовного аскета, прошедшего через «прорыв» мистической смерти, перестает быть жутким и неуютным даже то, с чем «он» встречается в результате этого прорыва, а именно – *das Unheimliche selbst*, которое, разумеется не утрачивает при этом своей *Unheimlichkeit*, т. е. сохраняет трансцендентность по отношению к метафизическому универсуму как таковому. Эта абсолютная трансцендентность престает, однако, восприниматься духовным аскетом как «чужая», хотя бы потому, что сам он здесь, собственно, «уже сгорел» во внебытийственном огне «черного» Солнца. <

---

164 Вспомним известный образ огня, свет которого притягивает мотылька.

Развивая в этом ключе одну проступающую здесь интересную черту этого интуитивного образа, можно было бы добавить, что там, в этой абсолютно «жуткой» бездомности-для-всего, в этом «самом-по-себе-Жутком» (*in dem Unheimlichen selbst*) поэтому «до ужаса» не по себе (*unheimlich*) *любой* ***еще не отрешившейся от себя*** *метафизической реальности*, не исключая Бога как Сущего и даже Бога как отрешенного от бытия Единого. Обитель Божественности – там, где «не дома» абсолютно никто, даже она сама, или, что то же самое, там «дома» только абсолютное Ничто, т. е. опять-таки она же сама. Божественность обитает сама в себе, и именно потому Она не обитает нигде, *даже в себе самой*, ибо Она – Ничто. Ее обитель – это полное отсутствие обители, ибо эта обитель, тождественная самой же Божественности, трансцендентна, как уже было сказано, по отношению к актуально бесконечной совокупности всей метафизической реальности.

> *Еще одно отступление.* Все без исключения метафизические «обители божественности», как бы их ни называли (*Unterstand* вслед за Шеллингом[165] или, например, *vorburg* вслед за Экхартом), на самом деле представляют собой лишь промежуточные пункты на пути к абсолютной метафизической «бездомности» Субъекта актуально бесконечного можествования. *Vorburg* для Экхарта – это, например, метафизическое место божественной *сущности*. Экхарт говорит: „Als wir got nemen in dem wesenne, sô nemen wir in in sîner vorburg, dâ er inne wonet“ (*Pfeiffer*, Bd. 2, S. 269; vgl. *Landauer*, S. 142). Перевод: «Если мы постигаем Бога в сущности, то мы постигаем его в том его предместье, в котором он обитает». Но Бог там обитает именно и всего лишь как Сущий, а значит, далеко не в самой последней своей

[165] См. об этом, напр., *Кричевский А. В.* Образ абсолюта… С. 96, 97, 123.

истине. Поэтому здесь же Экхарт указывает на то, что Бог сам по себе, т. е. Бог в своей Божественности, вообще не есть сущность, пусть даже наивысшая: „Got ist niht wesen“ (*Pfeiffer*, Bd. 2, S. 269; vgl. *Landauer*, S. 141). Строгая метафизическая формула этого положения вещей такова: для чистой Божественности *любое* метафизическое место *без исключения* – это всего лишь *vorburg*, т. е. «предместье». Это значит, что всего лишь таковым «предместьем» будет даже актуально бесконечная совокупность метафизических мест, а значит, и метафизический универсум как таковой, за которым, однако, вообще уже нет и не может быть никакого места в принципе. *Было бы в принципе некорректно говорить о месте Божественности в универсуме.* Универсум – это метафизическое пространство, вне которого не только ничего не существует (онтологический универсум), но которое охватывает актуально бесконечную совокупность всей реальности, как бытийственной, так и отрешенной от бытия, и в котором локализованы все без исключения метафизические позиции (универсум всеединства). Все *имманентное* чему бы то ни было, все *трансцендентное* чему бы то ни было, а также все имманентным образом трансцендентное и трансцендентным образом имманентное чему бы то ни было находится в универсуме. Поэтому об обители Божественности приходится рассуждать примерно следующим образом. Божественность трансцендентна по отношению к универсуму как таковому. Поэтому она не только никоим образом не *существует*, но и никоим образом не *единится*, если под последним действием понимать самополагание абсолюта в качестве отрешенного от бытия Единого. Тем самым получается, что даже не о платоновском Едином первой гипотезы, а именно о Божественности следует сказать, что она не занимает никакой метафизической

позиции вообще, а значит, не существует в универсуме всеединства, а также не совпадает с ним. <

«Здесь», т. е. за пределами любого метафизического места как такового, затягивающий душу духовного аскета луч Солнца небытия совпадает, наконец, со своим источником. Он совпадает с метафизической Бездной, и эта безосновная основа есть в себе самой простая и неподвижная в себе Тишина. Безмолвное единство этой безосновной основы превосходит даже само простое единство, так что там, в этой основе, он, этот луч, «более един», чем в себе самом („dâ ist ez einiger dan in ime selber“) (*Pfeiffer*, Bd. 2, S. 194). По моему мнению, здесь должно подразумеваться даже не абсолютное внебытийственное единство Единого первой гипотезы, а сила, которая способна держать это единство в своей абсолютной власти, включая власть отрешенным не только от бытия, но и от самого этого единства образом созидать либо не созидать это единство не только как сущее, но и прежде всего как таковое, т. е. даже на уровне первого Единого. Это – прорыв третьего порядка *[3]*. Он же и последний. Он же – прорыв как таковой. Дурной бесконечности здесь не намечается, ибо здесь «прорывается» последнее, наивысшее метафизическое «качество» абсолюта, состоящее в его отрешенном от бытия единстве. Тем самым «прорывается» метафизический универсум как таковой. Это – прорыв к абсолютному Ничто, в Бездну экхартовской Божественности, понимаемой духовным аскетом в качестве силы, стоящей над метафизическим универсумом как таковым.

* * *

Мы уже могли заметить, что символика «пустыни» сочетается у Экхарта с символикой «тишины», или «молчания». Связь эта не случайна. «Пустыня» – это

такой символический «образ», который указывает на свободу не только от всякого бытийного «образа», но в конечном счете на свободу от бытия как такового. Только что сформулированную фразу можно было бы повернуть и так: этот «образ» указывает не только на свободу от всякого бытия, но и на свободу от всякого метафизического «образа», в том числе и от «образа» абсолюта как отрешенного от бытия Единого первой гипотезы. Это – то метафизическое «место», которое нельзя уже даже назвать «местом» именно потому, что «место» все же хоть как-то локализовано в метафизическом универсуме, тогда как в данном случае сам универсум оказывается поглощенным бездной абсолютного небытия. При этом абсолютное небытие метафизически *сильнее* небытия даже отрешенного от бытия Единого, ибо это последнее должно быть постигнуто как принадлежащее тому, кто свободен и по отношению к абсолютному единству. Метафизическая пустыня – это место тишины. Еще точнее: это место абсолютного молчания как свободного акта порождения этой тишины. Это место свободного воздержания от полагания метафизического универсума как такового. Если отдавать себе отчет в принципиальной неадекватности нашего высказывания, то можно было бы сказать, что абсолютное небытие – это метафизическое «место» актуально бесконечного бытия. Более того: это прежде всего метафизическое место отрешенного от бытия абсолютного единства. Пустыня – это то «место», где может появиться бытие. Более того: это то «место», где только и может стать метафизическим фактом само отрешенное от бытия абсолютное единство. В аспекте *[1a]* это значит, что если мне удастся на пути духовной аскезы превратить мой дух в такую пустыню, то я могу надеяться на то, что в нее войдет божественное бытие. Оно войдет туда как Слово Божие. Слово это произно-

сится из тишины и живет в этой тишине. Оно остается погруженным в эту тишину, не нарушая ее, ибо только она как таковая, в «неподвижности» своего молчания, может быть вечным источником его жизни. Тишина – это метафизическое пространство, которое созидается молчанием и в котором абсолют как Ничто может произнести свое Слово. Слово это тождественно бытию. Его произнесение есть созидание бытия. Мое молчание есть созидание в «моем» духе той абсолютной пустоты, которая одна только и может вместить в себя актуально бесконечное бытие божественного Слова. Однако не это является вершиной метафизических мечтаний экхартовского духовного аскета. Ведь этим аспектом (прорыв *1a*) суть дела не исчерпывается. В конечном счете я замолкаю не для того, чтобы абсолют произнес во мне свое Слово. Я замолкаю для того, чтобы погрузиться в абсолютную тишину как таковую и попасть именно в «пустыню», т. е. в метафизическое «место» той силы, которая сама по себе прежде полагания как абсолютного бытия, так и абсолютного единства. Тишина этой пустыни – это не только тишина моего духа, но прежде всего тишина абсолюта как такового. Молчание абсолюта есть его воздержание от высказывания Слова-Бытия и от полагания отрешенного от бытия единства и не только во мне, но прежде всего в себе самом и тем самым сохранение им самого себя в качестве Субъекта актуально бесконечного можествования. В этой «тихой пустыне» (*Pfeiffer*, Bd. 2. S. 194) еще «нет» ни абсолютного Единого, ни Единого сущего, но именно в ней исчезает и из нее появляется как первое, так и второе, не исключая и той «простой божественной сущности», которая представляет собой сущность самого божественного триединства. Поскольку эта сущность все еще принадлежит онтологическому измерению, то не она, а именно абсолютное молчание

оказывается той «простой основой», куда, как говорит Экхарт, никогда не проникает что-либо различенное, ни Отец, ни Сын, ни Святой Дух (*Pfeiffer*, Bd. 2, S. 192–194; *Landauer*, S. 89–90). Именно в эту пустыню небытия в конечном счете стремится и вечная «искра» души человека, ибо там она находит успокоение, растворяясь даже не в божественном бытии как таковом, как в результате прорыва *[1a]*, и не в отрешенном от бытия единстве, как в результате прорыва *[2a]*, а в том абсолютном творческом начале, которое парадоксальным образом созидает ее не только прежде самой вечности божественного бытия, но и прежде абсолютного единства: прорыв *[3a]*. Но почему же прежде? Да хотя бы потому, что иначе «искра» души не тянула бы духовного аскета именно в эту бездну, где его душа должна полностью погрузиться в основу бездонного источника божественного Ничто („genzlîche gesenket werden in des grundelôsen brunnen grunt des gotlîchen nihtes") (*Pfeiffer*, Bd. 2. S. 510, vgl. S. 511).[166] Его просьба к абсолюту звучит здесь так: „herre, ziuch mich in die gotheit, dâ dû niht enbist, wand allez, daz iht ist, des anhalt ich für got niht" (*Pfeiffer*, Bd. 2, S. 512). Перевод: «Боже, введи меня в Божественность, где Ты не существуешь, ибо ничто из сущего я не почитаю за Бога».[167] Вернемся теперь к проповеди о духовной нищете. ◄

---

166 Эту финальную направленность пути духовного аскета Ландауер в своем хотя иногда и вольном, но в целом конгениальном изложении немецких трактатов и проповедей Экхарта весьма удачно обозначает словом *nichtswärts* (см. напр. *Landauer*, S. 198).

167 Обратим внимание на то, что под словом «сущее» здесь следует понимать не конечное сущее, которое, как мы знаем, и не есть сущее в подлинном смысле, но в том числе и прежде всего Бога как Сущего. Слово „iht" в этом контексте вполне применимо. Например, выражение „gotes ungeschaffenez iht" означает «несотворенное бытие Бога». Это значит, что Бога как Сущего Экхарт в конечном счете не почитает за Бога, и мы уже знаем, почему.

Итак, по Экхарту, когда я вырываюсь из бытия, или, точнее, когда само Ничто неким особым актом[168] изымает меня из бытия и я тем самым совпадаю в этом «прорыве» (*das Durchbrechen, der Durchbruch*) с Ничто, то

> «я обретаю столь великое богатство, что мне недостаточно Бога со всем, что делает его Богом[169], и со всеми его божественными деяниями[170]» (*Giesecke*, S. 269; ср. русский пер.: *ТП*, с. 178).

Суровая цена этого «приобретения», разумеется, определяется тем, что сам «приобретающий» здесь полностью исчезает в Божественности, т. е. в Бездне абсолютного Ничто, так что «наслаждаться» результатом приходится уже не ему как таковому. Отрешение от

[168] В средневерхненемецком тексте от Квинта (*DW*, Bd. 2, S. 505, Z. 1) этот акт обозначен как „îndruck“ («вдавливание», «впечатывание»; «впечатление»; «воздействие»). Сам Квинт несколько вольно переводит это слово как „Aufschwung“ («подъем», «порыв (вверх)», «взлет», – *DW*, Bd. 2, S. 731), применение которого более уместно в том случае, если интерпретация не выходит за рамки онтологического измерения. У Пфайфера – „druc“ (*Pfeiffer*, Bd. 2, S. 284). Бюттнер в своем переводе употребляет слово „Ruck“ («рывок»; «толчок») „Da erhalte ich einen Ruck, daß er mich emporbringt über alle Engel“ («Здесь я получаю некий толчок, который возносит меня над всеми ангелами», – *Büttner*, S. 185; то же самое у Гизеке (*Giesecke*, S. 269). „Der Ruck“ здесь – это внутренний, – а точнее, прорывающийся из «моей» внутренней бесконечности – импульс, результат которого состоит в данном случае в том, что человеческое «я» оказывается вырванным из бытия (можно было бы сказать: *dem Sein entrückt*) и достигает полной отрешенности (*die Abgeschiedenheit*), ибо входит в вечность абсолютного Ничто („wird… in die Ewigkeit entrückt“, – *Büttner*, Bd. 1, S. 60).

[169] Здесь слово «Бог» Квинт опять-таки произвольно заключает в свои трусливо-благочестивые кавычки, которых, как уже было отмечено, у Экхарта на самом деле быть не должно.

[170] Под «деяниями» здесь опять-таки следовало бы понимать все без исключения метафизические акты, в том числе и тот, которым Бог полагается в качестве Сущего, а также тот, которым он полагается в качестве отрешенного от бытия Единого.

обладания есть третий аспект прорыва к абсолюту, на который указывает Экхарт. Оно означает утверждение духовным аскетом «своей» трансцендентности по отношению к всему, т. е. по отношению к актуально бесконечной тотальности всей метафизической реальности. Эта «лишенность» всего вместе с тем оказывается метафизическим условием возможности обладать всей метафизической реальностью, господствуя не только над бытием как таковым, а значит, прежде всего над бытием Бога, но и над сверхбытийственным единством.

Здесь мы можем, наконец, зафиксировать все метафизические измерения уже упоминавшегося тезиса Экхарта о том, что «если бы не было меня, то не было бы и Бога» (*DW*, Bd. 2, S. 504, Z. 1–2). Прежде всего это, разумеется, указание на то, что если бы не было конечного духа, снимающего в «прорыве» свою конечность, то не было бы и самого *субъективного*[171] прорыва как такового, т. е. прорыва *микроуровня*. Этот прорыв, как мы уже знаем, может иметь три уровня: *[1a]*, *[2a]* и *[3a]*. При этом, далее, начиная с прорыва *[2a]*, означающего трансцендирование самого божественного бытия, перспектива как бы «переворачивается»: она «обращается» в том смысле, что в результате этого прорыва достигается тот уровень, на котором достигается слияние с силой, господствующей над божественным бытием. Эта сила полагает бытие Бога абсолютно свободно, а это значит, что она *может этого и не делать*. Поэтому «мое» отождествление с этой силой означает то, что «я» в результате моей мистической смерти второго порядка обладаю господством над бытием Бога как таковым и смотрю на него как бы «сверху вниз». Здесь не только бытие абсолютного духа микроуровня, но и сам абсолютный дух макроуровня, т. е. именно бытие Бога как

---

[171] Субъективного в смысле, обозначенном, как помнит внимательный читатель, Гёшелем.

таковое, бытие Бога в нем самом и его бытие как творца мироздания полностью оказывается «в моих руках». В результате же моей мистической смерти третьего порядка «я» начинаю смотреть «сверху вниз» даже на возвышающееся над божественным бытием абсолютное единство и отождествляюсь с Бездной Божественности как абсолютным Субъектом актуально бесконечного можествования.

Еще один важный момент. Абсолютный дух, как мы знаем, это Бог как Сущий. В нашем контексте оказывается, что бытие абсолютного духа принадлежит не ему как таковому: это не что иное, как уже свершившийся прорыв макроуровня *[2b]*, т. е. отрешенное от бытия присутствие в бытии абсолютного Единого, свободно полагающего это бытие и себя в нем. Бог как Сущий – это на самом деле не он сам, а именно абсолютный Единый, полагающий *себя* в качестве сущего Бога. Не значит ли это, однако, что прорыв духовного аскета к абсолютном духу уже означает его прорыв к абсолютному Единому? Ответ: нет, не значит. Дело в том, что абсолютный Единый, полагая себя в бытии, не утрачивает, как мы знаем, своей абсолютной отрешенности от бытия. Именно поэтому результатом полагания им себя в качестве Сущего оказывается наличие сразу *двух* метафизических уровней: надбытийственного и бытийственного. Так вот прорыв духовного аскета к абсолютному духу означает лишь его прорыв именно на уровень божественного *бытия*, т. е. прорыв не к абсолютному Единому, покоящемуся в себе самом над бытием, а к Единому, который хотя и отрешенным от бытия образом, но все же полагает себя в качестве Сущего. Поэтому прорыв духовного аскета к абсолютному Единому *как таковому* сохраняет свой собственный уникальный метафизический смысл. Далее. Отрешенное от бытия Единство абсолютного Единого опять-таки принадлежит не ему, а Бездне Божественности.

Абсолютный Единый – это не он сам, а абсолютное Ничто, полагающее себя в качестве абсолютного Единого. Это – прорыв макроуровня *[3b]*. Однако и здесь получается, что прорыв к абсолютному единству еще не означает прорыва в Бездну абсолютного Ничто, ибо абсолютная Бездна как таковая метафизически сильнее отрешенного от бытия единства и, если угодно, покоится в себе самой независимо от того, полагает она это единство или нет. Поэтому хотя абсолютное единство представляет собой *всегда уже состоявшийся* прорыв *[3b]*, где в этом единстве, созидая его, свободно присутствует абсолютное Ничто, все же прорыв духовного аскета к этому Ничто *как таковому* представляет собой метафизическую задачу более высокого порядка, чем прорыв к отрешенному от бытия единству.

Такова смысловая полифония экхартовских мыслительных фигур *nichts wollen*, *nichts wissen* и *nichts haben*, описанных в проповеди Экхарта о «духовной нищете».

Итак, *Gottheit* как бездна абсолютного небытия во всяком случае метафизически сильнее как бытия Бога, так и его надбытийственного единства. В связи с этим немаловажным представляется вопрос о метафизическом статусе самопознания абсолюта. Ведь если допустить, что *самопознание* абсолюта тождественно его *бытию*, то получается, что *Gottheit* оно приписано быть не может. В этом контексте интересно, в частности, сочинение Экхарта *«Тождественны ли в Боге бытие и познание?»*,[172] в котором намечены основные аспекты его метафизики небытия.[173] Прежде

---

[172] Так называемый 1-й «Парижский вопрос» (см. об этом: *Хорьков М. А.* Майстер Экхарт: Введение в философию великого рейнского мистика. М.: Наука, 2003. С. 58–66).

[173] Как замечает М. Ю. Реутин, намеченное здесь учение о божественной праоснове (*Urgrund*) противопоставлялось Экхартом как раз метафизике *бытия*, развиваемой, в частности, такими представителями «доминиканской школы», как Альберт Великий и Фома Аквинский (см. *ТП*, с. 405).

всего, а точнее, на первый взгляд, здесь налицо то самое отождествление познания и бытия, которое выражает центральную интуицию спекулятивной конструкции абсолюта, с предельной последовательностью развитую впоследствии Гегелем. Эту интуицию можно сформулировать следующим образом: *Бог есть Самосознание Бога*. Само это высказывание как таковое уже представляет собою некую саморефлексивную конструкцию и, как представляется, выступает именно тем самым в качестве своего рода символа той реальности, о которой в нем идет речь. Эта установка и в самом деле присутствует у Экхарта. Он говорит:

«Я заявляю, что больше не считаю, что Бог познает, потому что он есть, но наоборот: потому что он познает, поэтому он есть, а именно так, что Бог есть интеллект и познание и само познание есть фундамент бытия. "В начале" именно "было Слово", которое полностью принадлежит интеллекту; таким образом, познание стоит на первом месте среди совершенств, лишь затем следует сущее или бытие» (*Giesecke*, S. 317).

Здесь познание Бога во всяком случае признается причиной его бытия. Теперь весь вопрос в том, какова эта причина и каков способ ее действия. И еще: на что направлено это познание и кто является его подлинным субъектом? Здесь вроде бы еще не говорится в явной форме о рефлексии познания в себя, о самопознании, или, точнее, о самосознании. Однако суть рассуждения состоит в следующем. Экхарт говорит: «Бог есть причина всякого бытия» (*Giesecke*, S. 318). Это значит, что нет и не может быть такого бытия, по отношению к которому Бог не выступал бы в качестве его причины. При этом подлинная причина должна, по Экхарту, мыслится как свободная в себе самой по отношению к тому, причиной чего она выступает. Именно поэтому он указывает на то, что если бы в ней

уже содержалось то, чему она якобы причина, то она не была бы подлинной причиной. Почему так? Разве та *causa sui*, о которой говорит Спиноза, не содержит в себе сразу и причиняющее и причиняемое? Однако здесь, похоже, Экхарт предвосхищает то, что впоследствии блестяще продемонстрировал поздний Шеллинг, а именно: *causa sui*, о которой учил Спиноза, не может быть признана причиной *свободной*. Поэтому Экхарт все же разводит причину и следствие, помещая их на разные метафизические уровни. В силу этого он различает также Бога и бытие: «Следовательно, по своей сущности бытие не есть в Боге». *Бог не есть бытие. Он выше бытия*. Это принципиально важная констатация, которая, однако, пока что повисает в воздухе. У Экхарта сказано:

«Но если ты хочешь назвать познание “бытием”, то я могу с этим согласиться. Тем не менее я говорю: Если в Боге есть нечто, что ты хочешь назвать “бытием”, то оно присуще ему лишь через познание». Бытие, по Экхарту, есть в Боге лишь как в своей причине, «и поэтому в Боге есть не бытие, а чистая прозрачность [Lauterkeit] бытия» (ibid).

Экхарт, с одной стороны, различает, таким образом, бытие и то, что он называет здесь «чистой прозрачностью бытия», а с другой, он вроде бы готов согласиться с тем, что эта последняя все же опять-таки может быть названа бытием, а именно – тем бытием, которым обладает Бог:

«Богу, следовательно, не присуще бытие, разве что ты хотел бы назвать бытием эту чистую прозрачность» (ibid.).

Вместе с тем эта чистая прозрачность *бытия* есть, по Экхарту, не что иное, как божественное *познание*.

Теперь обратим внимание на следующее. В «Заключении» своего так называемого «Оправдательного письма» Экхарт формулирует следующие положения:

«То, что не имеет бытия [т. е. все конечное], знается [Богом] “посредством незнания”», т. е. оно как бы «не предстает перед божественным знанием, не предстает “перед его Ликом”. <…> Ибо именно в силу того, что нечто не созерцается Богом, оно есть “ничто”. <…> То, что не узревается самим Бытием [т. е. Богом как Сверхбытием], есть ничто» (*Giesecke*, S. 373).

Существует лишь то, чтó видит Бог, и оно есть лишь в той мере, в какой он это видит. И теперь самое главное:

«В себе самом Бог видит лишь самого себя» (ibid.).

Круг замкнулся: если всякое бытие есть лишь бытие «в поле зрения» Бога и если в себе самом Бог на самом деле видит лишь себя, значит, созерцая себя, он тем самым полагает свое бытие, ибо он есть не что иное, как это *само*созерцание и *само*познание. Иными словами опять-таки: *Бог есть Самосознание Бога*. Гегель с восторгом подписался бы под этим результатом: как же, ведь абсолютный дух как раз и есть самосознание абсолютного духа, тождественное его бытию! Однако главный вопрос, который, правда, в пространстве гегелевского мышления не может даже возникнуть, состоит здесь в том, *принадлежит ли само это актуально бесконечное самосознание-бытие абсолютному духу как таковому*.

Вернемся к рассуждению Экхарта о соотношении в Боге бытия и познания. На основании вышесказанного здесь можно выделить следующие моменты.

(1) Бог *есть* лишь как *акт самопознания, или самосознания*. В этом смысле *бытие* Бога отнюдь не предшествует его *самосознанию*. Напротив, самосознание Бога и есть как раз то, в чем состоит его бытие.

(2) Из (1) следует, что акт самопознания есть также акт *самополагания*, или *самосозидания*, Бога, т. е. такой акт, которым Бог творит самого себя.

(3) Бытие конечных вещей состоит в том, что они представляют собой определенные моменты божественного сознания. Бог знает их через *не*-знание, а точнее, он знает их через знание их «не-», его знание о них есть его знание об их «не-», он знает их конкретную ничтожность, их «ничто», их место и предел. Он знает их как идеальные моменты своего самосознания. Иными словами, *Бог знает конечные вещи, зная о конституирующем их бытие конкретном небытии.*

(4) Бог *не есть* конечное бытие. Это, как опять-таки может показаться на первый взгляд, уже не что иное, как то самое «не-», знание о котором тождественно бытию Бога. Знание Бога о своем бытии как небытии конечного бытия – это, казалось бы, уже и есть та прозрачность, духовная чистота бытия, на которую указывает здесь Экхарт. В этом аспекте *Бог знает самого себя, зная об этом своем – опять-таки пока еще относительном – небытии.* Но «собственное» бытие конечного на самом деле конституируется его конкретным небытием (3). Поэтому отрицание «собственного» бытия конечного есть отрицание конституирующего его конкретного небытия, т. е. отрицание отрицания. В этом смысле небытие Бога как отрицание отрицания уже, казалось бы, постигается не как относительное, а как абсолютное небытие. Однако *именно как отрицание отрицания оно оказывается аффирмативным и в этом смысле абсолютным бытием.* Не случайно Экхарт все же говорит о прозрачности *бытия*, а не просто о прозрачности как таковой. Иными словами, абсолютное бытие и абсолютное небытие здесь совпадают. При этом чистая прозрачность тождественного небытию бытия оказывается абсолютной лишь тогда, когда она рефлектирована в себя, видит сама себя. Это ее ви́дение самой себя и есть актуально бесконечное бытие Бога. Здесь, казалось бы, *Бог знает самого себя, зная о своем абсолютном не-*

бытии. Однако ***это такое небытие, которое тождественно абсолютному бытию***. Здесь умозрение все еще находится в пространстве, задаваемом первым, онтологическим измерением, хотя и предвосхищающим образом поднимается на второй его уровень. Здесь выражения «чистота бытия» (*puritas essendi, die Lauterkeit des Seins*) и «чистое бытие» и в самом деле пока остаются тождественными. Такое отождествление поэтому может быть признано относительно правомерным, а именно – в пределах данной метафизической локализации.[174]

(5) Сущее – это то и только то, что осознается Богом, то, что озаряется светом божественного самосознания. *Быть значит быть осознаваемым Богом*. Этот тезис универсален и относится также и к самому бытию Бога. *Бог есть* ***Бог*** *и вообще* ***есть*** *лишь в той мере, в какой он* ***осознает самого себя***.

(6) Свет *бытия* и свет божественного *сознания* – это одно и то же.

(7) Свечение божественного сознания, замкнутое в круг, изливающееся само в себя и осознающее само себя, вместе с тем представляет собой сам источник света бытия = Солнце бытия (в платоновском смысле).

Можно заметить, что воспроизведенная метафизическая картина в целом выглядит так, как будто бы она совпадает даже не с шеллинговским, а с гораздо более примитивным гегелевским образом абсолюта как абсолютного духа. Мы уже знаем, однако, о той специфической опасности, которую подобная установка несет в себе для концепции абсолюта как свободного субъекта бытия. Она состоит в том, что поскольку описываемый

---

[174] Этот момент нашел свое отражение, например, в переводе соответствующего фрагмента из 1-го «Парижского вопроса» на русский язык, предложенного М. Хорьковым, где *puritas essendi* передается именно как «чистое бытие» (*Хорьков М. А.* Майстер Экхарт… С. 62).

Гегелем абсолютный дух, осознавая себя в качестве такового, *не может не полагать* свое собственное бытие, то ни о какой его свободе по отношению к этому бытию не может быть и речи.

> Сказанное помимо прочего означает, что если мы остановимся на понимании небытия абсолюта в качестве отрицания отрицания, то поистине абсолютного небытия, являющегося подлинной обителью безусловной свободы и, соответственно, того, что Экхарт называет Божественностью-Божеством (*Gottheit*) Бога, мы не сможем достигнуть в принципе. В этом контексте учение сравнительно «раннего» Экхарта об абсолютном небытии, относящееся ко второму, надбытийному измерению, которое впоследствии, возможно, как полагает М. Реутин,[175] и в самом деле у него «сходит на нет», все же представляется единственно адекватным обсуждаемой сути дела. <

Мой тезис состоит здесь в том, что именно перед лицом этой опасности Экхарт чувствует себя обязанным опять-таки указать нам на такое небытие Бога, которое не совпадает с его абсолютным бытием (такое совпадение имеет место в концепции Гегеля), а возвышается над ним.

► В этом аспекте выражение «чистота бытия» уже в принципе не может совпадать по смыслу с выражением «чистое бытие». Я имею в виду следующее. Если мы, например, говорим о *единстве* бытия, то в неоплатоническом контексте будет ясно, что это единство есть нечто большее, чем просто «единое бытие». Само «единое бытие» едино прежде всего потому, что оно представляет собой не что иное, как *сущее единое (единое второй гипотезы)*. Само же это сущее единое существует лишь в силу *Единого как такового (Единое первой гипотезы)*. В этом смысле абсолютная метафизическая «чистота» как тако-

[175] См. *Майстер Экхарт*. Трактаты. Проповеди. С. 405.

вая, т. е. как свобода от всего и по отношению ко всему, присуща не бытию, а только абсолютному Ничто. Абсолютное Ничто непосредственно возвышается над бытием в ипостаси отрешенного от бытия Единого первой гипотезы. Само же по себе оно тождественно этой абсолютной чистоте. И эта чистота как раз не есть чистота чего бы то ни было, или какого бы то ни было бытия. Это даже не чистота *бытия как такового*, и это не *чистота* бытия *как таковая*, – ибо в онтологическом измерении такая «субстанциализация» чистоты все равно означала бы лишь ее отождествление с чистым бытием, – а просто чистота как таковая, мыслимая только как *чистая прозрачность абсолютного Ничто.* Только в силу причастности этой не просто надбытийственной, а именно трансипостасной чистоте абсолютного Ничто бытие может быть чистым бытием. Поэтому когда мы говорим «чистота бытия», то соотношение, выраженное здесь генитивом, может быть прояснено, например, следующим образом. «Подобно тому как» *бытие* конечного духа не принадлежит ему и не совпадает с ним, а состоит в его причастности бытию духа бесконечного, «точно так же» *чистота* актуально бесконечного бытия абсолютного духа принадлежит не ему как таковому, а абсолютному Ничто. Слова «подобно тому как» и «точно так же» взяты здесь в кавычки потому, что аналогия здесь весьма условна, ибо соотношение конечного и бесконечного в рамках онтологического измерения, разумеется, радикально отличается от соотношения онтологического измерения как такового с абсолютным Ничто. Это отличие состоит прежде всего в том, что в первом случае в рамках онтологического измерения диалектика конечного и бесконечного бытия поднимает наш взор к актуально бесконечному, всеединому, аффирмативному бытию абсолютного духа, в котором «снимается» (в гегелевском смысле)

всякое конечное бытие, тогда как во втором случае само это аффирмативное бытие осмысливается как результат акта свободного полагания, «субъектом» которого уже не может быть никакое бытие хотя бы потому, что *в онтологическом измерении трансцендентным по отношению к аффирмативному бытию не может быть ничто*. Сила же абсолютного Ничто проявляется помимо прочего и в самом языке, а именно в том, что если убрать в последних словах двойное отрицание и произнести то же самое, скажем, по-немецки (например, так: *„Nichts kann das affirmative Sein transzendieren“*), то высказывание обретет еще одно измерение, в котором обозначится далеко не тривиальный смысл, противоположный высказанному здесь в явной форме трюизму и состоящий в следующем: Ничто – это как раз то, что поистине *может* быть трансцендентным по отношению к самому бытийному отрицанию отрицания, в силу чего последнее как таковое только и может быть осмыслено как результат свободного полагания. Разумеется, ни о каком «снятии» аффирмативного бытия в Ничто о вхождении его в Ничто в качестве момента этого Ничто не может быть и речи, тогда как парадоксальное *свободное присутствие абсолютного Ничто в аффирмативном бытии должно быть осмыслено как условие существования последнего*. Почему так? Для ответа на этот вопрос обратим внимание хотя бы на следующее. ◂

Только небытие, трансцендентное по отношению к актуально бесконечному бытию абсолютного духа и, далее, по отношению к отрешенному от бытия единству, можно было бы назвать действительно абсолютным Небытием. *Сам круг божественного самосознания как таковой может быть осознан и тем самым обладать бытием лишь тогда, когда он созерцается… именно этим абсолютным небытием*, а точнее, *когда он созерцается абсолютным Ничто как субъектом абсолютного небытия*. Иными словами: *абсо-*

лютный дух может существовать лишь в поле зрения абсолютного Ничто. По моему мнению, именно в этом – абсолютно универсальном – контексте следует понимать следующие слова Экхарта:

«…Я утверждаю, что Богу не подобает бытие и что Он не является сущим, но является чем-то высшим, чем сущее. Ведь и Аристотель говорит, что зрение должно быть лишено цвета, дабы различать любые цвета, и что разум не может определяться формами, сущими в природе, дабы познавать любые из них. Поэтому я Самому Богу отказываю в бытии как таковом и в подобном, дабы Ему быть причиной всяческого бытия…» (*ТП*, с. 197).

Именно потому, что *самосознание* абсолютного духа как совершенная рефлексия в себя метафизически имплицирует его *бытие*, само оно, будучи в принципе лишенным по отношению к себе какой бы то ни было метафизической дистанции, не может осознать себя в качестве такового, т. е. в качестве *полностью завершенного круга* саморефлексии. В знании абсолютного духа о себе самом неизбывно присутствует некий темный остаток, и это – ни много ни мало – сам же метафизический круг аффирмативного бытия абсолютного духа как таковой, т. е. его собственное бытие! Вопреки Гегелю здесь, таким образом, получается, что *без абсолютного Ничто* абсолютный дух, будучи ограничен рамками онтологического измерения, не может реализовать свое же собственное логико-метафизическое предназначение, ибо сам по себе он может познавать все, что угодно, но только не самого себя. Акт самосознания абсолютного духа как такового возможен лишь при выходе за пределы самого онтологического измерения как такового. В своей актуально бесконечной тотальности бытие абсолютного духа может быть осознано только «в свете» абсолютного небытия и не абсолютным духом, а только абсолютным Ничто как свободным

Субъектом этого небытия. Поскольку же собственная логико-метафизическая определенность абсолютного духа, взятая в ее гносеологически-онтологическом измерении, состоит именно в том, чтобы осознавать себя в качестве абсолютного духа (абсолютный дух есть не что иное, как знание абсолютного духа о себе в качестве абсолютного духа, т. е. его самосознание), то получается, что абсолютный дух может быть самим собой, а значит, быть вообще, только в силовом поле абсолютного небытия.

Поэтому я и предлагаю читателю подумать вместе со мной о том, в каком смысле можно было бы говорить о метафизическом символизме за пределами онтологии как таковой. В данном случае я имею в виду аспект *мистически-символического присутствия абсолютного Ничто в самом абсолютном духе* (в соответствии с введенным выше разделением это – второй, макрометафизический уровень второго измерения экхартовских размышлений о прорыве к абсолюту). В этом смысле абсолютная «чистота бытия» – это не что иное, как *отрешенное от бытия присутствие* в нем абсолютного Ничто. Ведь только что была описана парадоксальная метафизическая ситуация. С одной стороны, как оказывается, абсолютный дух только *своими силами* познать самого себя не может. Но с другой стороны, помимо абсолютного духа ничего не существует. Выходит, что познать бытие абсолютного духа не может ничто и никто. Однако бытие абсолютного духа состоит именно и только в том, чтобы быть познанным. Поэтому если бытие абсолютного духа не познается никем, то этого бытия просто не существует. Тогда абсолютного духа нет. Он – абсолютное ничто. И вот здесь вступает в силу особое измерение метафизического символизма, которое я бы назвал *символизмом небытия макроуровня*. Абсолютный дух, отождествляясь с таким Ничто, которое

является не отрицанием отрицания, а – особым образом – отрицает само его аффирмативное бытие как таковое, уже, как мы знаем, представляющее собой отрицание отрицания, вдруг преображается, ибо обретает искомую метафизическую дистанцию по отношению к своему бытию, позволяющую ему познавать и тем самым созидать это бытие. Единственная оговорка состоит здесь в том, что сам абсолютный дух в этом измерении исчезает, переживает свою «мистическую смерть», отождествляясь с подлинным субъектом его «самопознания», а именно – с абсолютным Ничто. В этом особом смысле выражение *Niemand [oder Nichts] erkennt den absoluten Geist* будет уже и в самом деле означать не «никто [или ничто] *не познает* абсолютного духа», а «Никто [или Ничто] *познает* абсолютного духа».[176] Слова «Никто» или «Ничто» обозначают здесь «Того», «Кто», пребывая в отрешенности от всякого бытия, способен на действительно всеобъемлющее познание, т. е. субъекта абсолютного познания, с которым в метафизически-символическом акте своего небытия отождествляется абсолютный дух. При этом произнося слова «небытие абсолютного духа», мы должны иметь в виду то, что абсолютного духа в этом смысле не просто нет, но он сам как таковой принадлежит здесь абсолютному Ничто, отождествляясь с которым он – не сам по себе, а как бы «от лица» этого Ничто – обретает способность познавать себя в актуально бесконечной вершине своего бытия и тем самым созидать эту вершину и быть самим собой, т. е. абсолютным духом, осознающим себя именно в качестве абсолютного духа. В этом смысле все же *не* абсолютный дух как таковой есть тот, кто действительно может познавать самого

---

[176] О присутствии такого обращения взгляда у Экхарта см.: *Реутин М. Ю.* Майстер Экхарт: В поисках «неведомого» Бога // Майстер Экхарт. Трактаты. Проповеди. С. 311.

себя. Поэтому даже когда мы говорим, что *только* абсолютный дух познает самого себя [*nichts als* der absolute Geist erkennt sich selbst], то это на самом деле значит, что абсолютного духа на самом деле познает не он сам как таковой, а именно Ничто, уже создавшее себя в качестве отрешенного от бытия Единого и, далее, свободно полагающее себя в качестве абсолютного духа и при этом остающееся в нем самим собой. Само же по себе Ничто, разумеется, не нуждается ни в чем, в том числе и в том, чтобы полагать себя в качестве абсолютного духа, так что его присутствие в абсолютном духе следует считать абсолютно свободным.

Здесь, правда, напрашивается еще один важный вопрос. Мы знаем, что как у Гегеля, так и у Шеллинга абсолютный дух представляет собой абсолютное самосознание, а точнее – абсолютный дух есть осознание абсолютным духом себя в качестве такового, т. е., как мы уже говорили, абсолютный дух есть самосознание абсолютного духа. Это самосознание тождественно его бытию. Бытие это имеет триединую структуру, представляющую собой не что иное, как единство моментов его самосознания, в логико-метафизическом плане имплицирующее само же это бытие. Иными словами, вроде бы получается так, что сознание, как и самосознание, всегда, неизбежно есть осознанное *бытие*. Это находит свое отражение и в самом немецком языке, где «сознание» – это именно *das Bewusstsein*, т. е. *das bewusste* **Sein**, а самосознание – *das Selbstbewusst***sein**, т. е. *das Bewusst***sein** *des Selbst*, или осознанное ***бытие*** самого себя, или, еще точнее, осознанное ***бытие*** самости. Однако, как мы уже говорили, абсолютное Ничто должно быть осмыслено как трансцендентное по отношению к этому бытию, т. е. по отношению к самому абсолютному самосознанию, совпадающему с актуально бесконечным, аффирмативным бытием. Значит ли это, что в

абсолютном Ничто нет самосознания? Должны ли мы считать это Ничто некой слепой, черной бездной и больше «ничем»? Но ведь мы не можем сказать о нем даже этого. Мы можем и должны, однако, сказать, что эта «бездна» парадоксальным образом *владеет* самим абсолютным самосознанием, *властвует* над ним. Но это так лишь в том случае, *если* она и в самом деле творит свое самосознание. А как обстоит дело, если – или когда – она его не творит? Ведь самосознание должно быть осмыслено здесь именно как результат свободного полагания, «субъектом» которого является абсолютное Ничто. Иначе говоря, когда эта «бездна» просто «молчит», сознает ли она себя в качестве этой бездны? Сказанное равносильно вопросу о том, *возможно ли самосознание по ту сторону триединства божественного бытия*. Можно ли утверждать, что подобно тому как актуально бесконечное бытие есть сознающее себя бытие, так и актуально бесконечное небытие – это *сознающее себя Ничто*? Я имею в виду такое Ничто, которое в своем метафизическом молчании, т. е. свободном воздержании от своего бытийного самополагания, знает само себя и при этом, будучи неподвластно бытийной диалектике отрицания отрицания, отнюдь не вынуждено становится в акте своего самосознания бытием.

Я уже говорил о том, что аффирмативное бытие как таковое не может быть абсолютным самосознанием, – т. е. самим собой, – именно потому, что само по себе оно не способно занять какую-либо метафизическую дистанцию по отношению к себе как тотальности, актуально исчерпывающей все возможное бытие. Поэтому оно может осознавать себя – и тем самым действительно завершать себя в качестве актуально бесконечного бытия – только на метафизическом фоне, созидаемом абсолютным Ничто. Допустим. Но как дело обстоит с Ничто как таковым? Можем ли мы

помыслить самосознание, свободное от собственного бытия? Это было бы *das Bewusstsein ohne Sein, das Selbstbewusstsein ohne Sein, aber mit Selbst.* Мы видим, что сам немецкий язык как бы заставляет нас мыслить самосознание именно как сознающее себя *бытие*. Однако если допустить, что надбытийственная праоснова как таковая сознает себя, а точнее, обладает своим самосознанием, то это самосознание мы во всяком случае должны мыслить без бытия, как свободное от бытия. Это значит лишь то, что в этом пункте немецкий язык должен быть подвергнут насилию со стороны свободного умозрения. На этом пути напрашивается, например, следующий, пожалуй, наиболее безболезненно усваиваемый термин: *die Selbstbewusstheit.*[177] Самосознание абсолютного Ничто, соответственно, можно было бы обозначить как *die Selbstbewusstheit des Nichts*. Возможно, тем самым нам удастся более адекватно выразить суть дела, коль скоро то Ничто, которое мы пытаемся здесь обсуждать, это не некая беспомощная, глухая и слепая пустота и лишенность всего, а сила, владеющая собой, свободная от всего и могущая сотворить все, как свое собственное молчание, так и свое бытийное самосознание, а также могущая этого и не делать.

► Здесь напрашивается важный поворот мысли, который я по сути дела уже обозначил. Дело в том, что именно и только в воспроизведенном сейчас контексте известному тезису о том, что *быть значит быть в свете божественного самосознания*, можно придать действительно универсальное, а точнее, абсолютное значение, в соответствии с которым прежде всего именно *для самого Бога быть – значит быть в свете своего*

[177] Слово *die Bewusstheit* в немецком языке является вполне законным. Можно, например, говорить об осознанности некоего действия (*die Bewusstheit einer Handlung*), об осознанно действующем человеке (*ein mit Bewusstheit handelnder Mensch*) и т. д.

собственного сознания. В соответствии с этой формулировкой Бога либо нет, либо бытие его им осознано, причем осознано полностью, т. е. в его актуальной бесконечности. *Всякое бытие есть бытие осознанное.* Вопрос лишь в том, *кто* осознает это бытие. Бытие, не осознающее себя, осознается Богом: иначе этого бытия просто нет, оно никоим образом не существует. Далее. Согласно известной гегелевской схеме направленность сознания на себя с необходимостью метафизически имплицирует бытие. В этом смысле божественное *сознание*, направленное на себя, и есть не что иное, как божественное *бытие. Акт самосознания абсолютного духа есть акт полагания его абсолютного бытия.* Пока наше умозрение остается в плену этой схемы, нам не избежать вывода о том, что акт самосознания Бога, лежащий за пределами абсолютного бытия, невозможен. Однако я уже говорил о том, что описываемое Гегелем самосознание абсолютного духа постоянно оставляет за своими пределами некий *X* и именно поэтому не может считаться самосознанием абсолютным. Когда, например, Гегель говорит о том, что *абсолютный дух есть самосознание абсолютной идеи*, – то это не просто некая концептуальная непоследовательность в том отношении, что согласно самому же Гегелю абсолютный дух в окончательном смысле должен быть постигнут как самосознание абсолютного же духа как такового. С моей точки зрения Гегель сам здесь фактически указывает на ущербность концепции самосознания абсолютного духа в том его понимании, которое определяется его же собственной системой. А именно, *гегелевский абсолютный дух обречен на то, чтобы всегда оставаться сознанием чего-то другого, а не самого себя как такового.* Это означает, что в рамках гегелевской системы абсолютный дух

вообще не может быть постигнут как *само*сознание в строгом смысле. Но в таком случае гегелевский абсолютный дух оказывается… просто *невозможным*. Уже в контексте, намеченном поздним Шеллингом, гегелевский абсолютный дух выглядит как спекулятивная фикция, обладающая не большей метафизической ценностью, чем спинозовская субстанция. Мой тезис состоит здесь в том, что гегелевская схема абсолютного духа в принципе не соответствует сути дела. *Во-первых*, в нашем контексте было бы целесообразным отказаться от аксиомы о том, что всякий акт самосознания есть акт бытийного самополагания, и все же *допустить возможность такого акта самосознания, который свободен от необходимости полагать бытие сознающего*. Пусть нас не сбивают здесь с толку приведенные выше слова „Bewusst*sein*" и „Selbsbewusst*sein*", навязывающие нам обманчивое представление о том, что *всякое* сознание и самосознание непременно есть некое осознанное *бытие*. *Во-вторых*, нам необходимо осмыслить метафизический «статус» того самого *X*, который ускользает от гегелевского умозрения и который мы мыслим в качестве находящегося за пределами «абсолютного» самосознания, тожественного у Гегеля абсолютному бытию. Дело в том, что метафизического *статуса* этого *X* вообще не существует, ибо этот *X* – за пределами не только всякого бытия, но и метафизического универума как такового, ибо он не только не существует, причем не существует не в каком-либо относительном, а именно в абсолютном смысле, т. е. не существует никоим образом, но и свободен от всех метафизических ипостасей, как бытийственных, так и надбытийственных. Этот – тот *X*, который не находится нигде, ибо он «находится» в абсолютном небытии и потому должен быть обозна-

чен как абсолютное Ничто. Этим помимо прочего обусловлена «видимость» абсолютности бытийственного самосознания абсолюта. Однако метафизическую роль абсолютного Ничто переоценить невозможно, ибо оно и только оно делает возможным и в самом деле актуально бесконечное завершение того *бытийного* самосознания, о котором привык рассуждать Гегель, говоря об абсолютном духе. Как уже было сказано, актуально бесконечное самосознание-бытие, тождественное гегелевскому абсолютному духу, возможно лишь на «метафизическом фоне» абсолютного Ничто. При этом если, – ломая стереотипы, заданные гегелевской спекуляцией, – допустить, что это абсолютное Ничто способно к акту *внебытийственного* самосознания, то тезис о том, что божественное бытие есть бытие в свете божественного сознания, может быть переформулирован следующим образом: *абсолютное бытие есть бытие, свободно полагаемое абсолютным Ничто в силовом поле своего внебытийственного самосознания.* ◄

В этом контексте высвечивается, таким образом, логико-метафизическая несамодостаточность аффирмативного бытия, а значит, Бога как *Сущего*. В связи с этим можно заметить, что, например, экхартовская умозрительная фигура: «Лишусь себя – обрету сверхсущее Благо»,[178] оказывается, допускает и иное измерение. Я имею в виду прежде всего обозначенный выше второй, макрометафизический уровень второго, надбытийного измерения восхождения духа к абсолюту *[2b]*. Сформулировать это можно было бы следующим образом.

---

[178] Я сейчас несколько вольно перефразировал приведенную выше восьмую строфу из поэмы «Горчичное зерно» (см. прим. 138).

«Лишусь себя, – мог бы сказать себе сущий Бог, – обрету надбытийственную праоснову как таковую, а тем самым, – если на то будет *ее* воля, – я смогу *до конца* осознать самого себя как Сущего и *таким образом* стать и в самом деле абсолютным, т. е. полностью знающим себя духом, т. е. самим собой!»

В свете сказанного мы могли бы усилить позицию Гегеля, предложившего в своей философии религии особую символическую интерпретацию смерти Иисуса на кресте в качестве снятия в духе фиксируемого «представлением» предметно-объектного аспекта божественного бытия.[179] У Гегеля этот аспект снимается в аффирмативном бытии абсолютного духа, неизбывным моментом внутренней жизни которого оказывается вечно полагаемое и вечно снимаемое предметное бытие, выступающее тем самым как бы в качестве метафизического «топлива», которым питается огонь самосознания абсолютного духа. Выше аффирмативного бытия абсолютного духа гегелевская спекуляция не поднимается в принципе. Однако теперь наша задача состоит в том, чтобы осмыслить свободу абсолюта по отношению к самому этому бытию как таковому. В этом новом смысле смерть Иисуса могла бы символизировать радикальное отрешение Бога от своего собственного бытия. Это бытие, однако, не сводится лишь к одному из трех моментов абсолютного духа, а оказывается бытием абсолютного духа как всеединого Сущего. Его мистическая смерть поэтому представляет собой акт отрешения абсолютного духа как Сущего от себя самого и его отождествление с *Gottheit* как надбытийственной праосновой всего сущего и не-сущего.

[179] О макрометафизическом аспекте представления в учении об абсолютном духе у Гегеля и Шеллинга см.: *Кричевский А. В.* Образ абсолюта… С. 173–189.

Этим актом абсолютный дух обретает «в лице» этой праосновы самого себя в качестве Того, Кто властвует над собой. Перед нашим умственным взором здесь, однако, происходит смещение божественной Самости в Ничто, в силу чего именно это Ничто и следовало бы считать той подлинной Божественностью-Божеством, о которой по сути дела идет речь у Экхарта. Такова в общих чертах экхартовская *диалектика метафизического символизма макроуровня за пределами онтологического измерения*. До своего логического конца она доходит, однако, как мы видели чуть выше, лишь в том случае, если не только Бог как Сущий, но и даже само отрешенное от бытия *единство* абсолюта опять-таки постигается как результат свободного полагания, реализуемый актуально бесконечной силой абсолютного Ничто.

VI. Всемогущество и бытие в метафизике позднего Николая Кузанского

Говоря о «позднем» Николае Кузанском, я имею в виду заключительный этап его творчества, охватывающий последние два года его жизни. К этому этапу, как известно, относятся такие его трактаты, как «Охота за мудростью», «Компендий» и «Вершина созерцания». Кратко остановлюсь на двух последних. В нашем контексте они важны прежде всего тем, что здесь Кузанский фактически признает недостаточность смысловой фигуры «возможности-бытия», описанной им ранее в одноименном трактате. Более адекватным выражением интуиции, достигаемой на «вершине созерцания» абсолюта, Кузанский теперь считает понятие простой абсолютной возможности (posse). Это – возможность как таковая, или, что для Кузанского то же самое, актуально бесконечная возможность, абсолютный максимум метафизической силы, на «вершине созерцания» постигаемый нами как черта Того, Кто может абсолютно все. Это – чистое можествование, возвышающееся надо всем вообще, абсолютная мощь, объектом господства которой является все без какого бы то ни было исключения.

Принципиально важным для нас моментом здесь является как раз тот факт, что понятие «возможности-бытия» Кузанский теперь не считает достаточно адекватным указанием на эту актуально бесконечную метафизическую силу и вместо него вводит понятие «возможности» как таковой. Что это значит? Не является ли такая позиция всего лишь неким упрощением взгляда на суть дела, облегчающим жизнь стареющему мыслителю, или же здесь намечается совершенно новое прозрение, знаменующее радикальный переворот в его концепции абсолюта? Что бы ответить на этот вопрос, обратимся к основным идеям диалога «О вершине созерцания».

Итак, Кузанский начинает с того, что дистанцируется от развиваемого им ранее представления об абсолюте как абсолютном *бытии*, которое он в данном трактате называет «самосущей чтойностью»[180]. Это представление об актуально бесконечном бытии, которое с необходимостью полагает само себя. Оно – «раньше всякого противоположения» (*Соч.*, т. 2, с. 420), что, надо полагать, помимо прочего должно означать и его возвышение над противоположностью бытия и ничто. Это, однако, было, как известно, такое трансцендирование этой противоположности, при котором в качестве абсолюта утверждалось именно бытие, пусть даже и такое, которому не в силах противостоять и само «ничто». Ведь в силу неумолимой диалектики конечного то «ничто», которое противостоит чему бы то ни было, в том числе и бытию как таковому, именно в силу этого противостояния оказывается неким определенным «ничто», именно тем самым утверждая себя как «нечто» и тем самым уже оказываясь в составе бытия. Точно так же и бытие как всего лишь сторона противоположности «бытие – небытие» оказывается ограниченным неким «небытием» и тем самым демонстрирует свою конечность, а значит, метафизическую ничтожность перед лицом абсолюта. Здесь мы имеем дело не с чем иным, как с интуицией так называемого «аффирмативного» бытия, о котором мы уже неоднократно говорили.

► Всепоглощающая сила «аффирмативного бытия» проявляется в данном случае в том, что «небытие», – как бы мы его ни мыслили: и как противостоящее бытию, и как входящее в состав «аффирмативного» бытия» в качестве его собственного диалектического момента, – неизбежно оказывается своей собственной противоположностью.

---

180 *Николай Кузанский.* Соч.: В 2 т. (Далее в тексте: *Соч.*) Т. 2. Москва: Мысль, 1980. С. 420.

Интуиция «аффирмативного» ***не***бытия здесь, таким образом, пока что остается вне поля зрения. ◄

По сути именно «аффирмативное» бытие и было до сих пор для Кузанского наиболее адекватным из доступных умозрению образов абсолюта.

Следующим этапом постижения абсолюта, на который указывает здесь Кузанский, было усмотрение того, что абсолют должен быть постигнут как возможность, как такая «субстанциальность всех субстанций», которая «*может* быть», или, – выражаясь вместе с Шеллингом точнее, – как *Тот, Кто может быть*. Эту черту абсолюта Кузанский описал ранее в своем диалоге «О возможности-бытии». Там, однако, абсолют был представлен как такая возможность, неотмыслимым моментом которой является ее собственное бытие. Это – *сущая* возможность. Здесь мой тезис состоит в следующем. С понятием возможности-бытия, введенным Кузанским, по сути совпадает тот аспект шеллинговского понятия абсолютного духа, в котором он опять-таки представляет собой актуально бесконечное, аффирмативное бытие. Смысл этой метафизической фигуры состоит, как мы уже видели,[181] в том, что Тот, Кто может быть, именно для того, чтобы обладать способностью удерживать себя в метафизических рамках можествования и не впадать неудержимо в бытие, сам опять-таки должен опираться в себе самом на бытие. Именно поэтому можествование быть как первая форма абсолютного духа оказывается у Шеллинга необходимо связанным с чистым бытием как второй формой абсолютного духа. Поистине может быть, т. е. может свободно полагать свое бытие, по Шеллингу, лишь Тот, Кто может также и *не быть*, а не быть абсолют может лишь в силу того, что он уже «до» полагания бытия «уже» имеет

---

[181] См. в настоящей книге главу III, параграф «Основные понятия шеллинговской концепции триединства абсолютного духа».

бытие в себе самом. Недостаток этой метафизической фигуры, как мы опять-таки уже видели, состоит именно в том, в чем, как могло бы показаться, состоит ее сила, а именно в том, что она внутри себя необходимо опирается на свое собственное бытие, оказывающееся одним из условий возможности ее свободы. На самом же деле получается так, что в рамках этой фигуры «можествование быть» оказывается далеко не абсолютным, ибо из сферы его господства пока что исключено не что иное, как абсолютное бытие. Ведь здесь речь может идти как раз не об абсолютном бытии, о бытии как таковом, а только о противоположности «вечного» бытия абсолюта и некоего его возможного инобытия. При этом вопрос о том, может ли само это «вечное» бытие быть постигнуто как опять-таки результат свободного полагания, остается открытым. Однако во всяком случае ясно, что свобода абсолюта по отношению к своему собственному «вечному» бытию уже не может быть осмыслена в рамках этой фигуры. В этом как раз и проявляется принципиальная ограниченность интуиции *сущей* возможности, развитой Кузанским в трактате «О возможности-бытии».

Дело в том, что предносящаяся теперь Кузанскому интуиция об абсолюте как субъекте актуально бесконечного могущества, или абсолютного максимума могущества, или всемогущества, не только не предполагает бытия этого субъекта, но выводит наше умозрение за пределы бытия как такового. Преодоление концепции возможности-бытия становится тем самым для Кузанского необходимым шагом на пути к искомой «вершине созерцания». Именно поэтому, на мой взгляд, Кузанский и решает ввести в своем диалоге «О вершине созерцания» новую мыслительную фигуру, скромно обозначенную им как «сама по себе возможность». Не менее скромно ведет себя Кузанский, когда новизну

этой фигуры он предлагает усматривать лишь в том, что термин «сама по себе возможность» является «лучшим», «более удачным» обозначением искомого субъекта актуально бесконечной метафизической силы (*Соч.*, т. 2, с. 421). На самом же деле, как мне представляется, речь здесь должна идти не о «лучше» или «хуже», а о принципиально новом – в творчестве Кузанского – взгляде на проблему абсолюта. Новизна эта определяется вот чем.

Кузанский обращает внимание на следующее. То, что может быть, «не может быть без самой по себе возможности» (там же, с. 420). Это принципиально важный момент: «…возможность быть, – говорит Кузанский, – как и возможность быть тем или этим, предполагает сначала саму по себе возможность» (там же, с. 425). Это значит, что абсолютное можествование является более первичной метафизической реальностью, чем возможность-бытие, или сущая возможность, о которой речь шла ранее. Более того, сущая возможность, как мы можем заметить, на самом деле не является возможностью своего собственного бытия. *Собственное бытие возможности-бытия оказывается возможным лишь в силу абсолютной возможности*, не замутненной каким бы то ни было бытием. Лишь здесь, по Кузанскому, наше умозрение достигает того, «выше чего ничего не может быть» (там же, с 424). Бог, говорит Кузанский, это «само по себе *могу*, проявляющееся в разных и отличающихся по виду модусах бытия» (там же, с. 426), а прежде этого, добавим мы, в бытии как таковом. Более того, возможность *быть* как таковая – это, по Кузанскому, опять-таки некая «возможность с прибавлением» (там же, с. 427), оказывающаяся по отношению к возможности самой по себе всего лишь вторичной метафизической реальностью. Всякая «возможность с прибавлением», в том числе и способность быть, предполагает могущество

как таковое, помимо прочего дарующее силу быть тому, кто может быть. Всякая сила, в том числе и *сила к бытию*, проистекает лишь от абсолютной силы, свободной от каких бы то ни было прибавлений и потому имеющей *принципиально не интенциональный характер*. Поэтому мало было бы сказать здесь вместе с Кузанским, что эта абсолютная сила является «возможностью всякой возможности» (там же, с. 424), поскольку даже *возможность возможности как таковой* остается всего лишь «возможностью с прибавлением». Это – просто Сила как таковая.

► При этом утверждение «Я могу» (без «прибавления») едва ли можно было бы считать тем актом, которым абсолют полагает себя в качестве всемогущего. Это, скорее, лишь констатация. Как будет показано в дальнейшем, актом самополагания абсолютной Силы следует считать акт метафизического молчания, причем молчания не только о бытии и о можествовании бытия, но и об отрешенном от бытия единстве, а также о можествовании как таковом. И еще один важный момент: из интуиции «возможности без всякого прибавления» вытекает, что Сила эта сама по себе, – или по своей метафизической «природе», – не направлена ни на что: ни на какое бы то ни было конечное бытие, ни на бытие «аффирмативное», ни на отрешенное от бытия единство абсолюта, ни даже на саму возможность как таковую. Однако эта сила, сама по себе свободная от какой бы то ни было метафизической интенциональности, *может* направить себя на эти или иные метафизические «объекты», тем самым «впервые» созидая их, господствуя над ними и свободно полагая таким образом свою метафизическую интенциональность. ◄

Кузанский, правда, полагает, что вопрос о том, «существует» ли эта Сила, является неуместным, ибо «всякое сомнение в ней только подтверждает ее

существование» (там же, с. 425). Однако все дело в том, каким же образом мы после всего сказанного должны понимать «существование» этой Силы. Ведь Сила эта выше всякого бытия, и поэтому мы не имеем права мыслить ее как абсолютно изначально сущую. Абсолютно изначальным следует, скорее, мыслить не бытие, а – «аффирмативное» – *небытие* этой Силы. «Самоочевидность» абсолютной силы, на которую указывает здесь Кузанский, это самоочевидность актуально бесконечной свободы абсолюта, а вовсе не его бытия. Более того: именно небытие представляет собой *не находящуюся нигде* «метафизическую обитель» абсолютной свободы.

Здесь вступает в действие введенный поздним Шеллингом второй аспект понятия абсолютного духа, в силу которого он постигается как сила, трансцендентная даже по отношению к самому аффирмативному бытию как таковому и властвующая над ним. Как раз в этом – и только в этом – аспекте шеллинговское понятие абсолютного духа совпадает с намеченным у Кузанского понятием абсолютной возможности, или силы. *Сила эта возвышается и господствует над возможностью-бытием.* Но именно потому, что вся актуально бесконечная полнота (абсолютный максимум) бытия сосредоточена как раз в «возможности-бытии», та сила, которая господствует над ним, может быть постигнута только как сила небытия, т. е. как принадлежащая абсолютному Ничто.

► Получается, таким образом, что на этой высоте от бытия «не остается и духа». Точнее говоря, здесь нет ни Бытия, ни Духа, а потому нет и Троицы. Причем Троица – это, как мы уже видели у Шеллинга, аффирмативное бытие как таковое, по существу представляющее собой лишь *бытийное изображение абсолютной мощи чистого Небытия.* ◄

Видимость совпадения в Боге абсолютного максимума могущества и абсолютного максимума бытия возникает именно потому, что Бога как субъекта абсолютного всемогущества и в самом деле *нет*, причем нет в самом радикальном – и вместе с тем метафизически-мистическом – смысле этого слова, так что Бог как Сущий, *если* Он полагает себя таковым, может выглядеть для умозрения также и всемогущим. Бог, полагая себя в качестве Сущего, правда, не упраздняет своего небытия, подобно тому как первое Единое неоплатоников не упраздняется в сущем Едином, однако умозрению, коль скоро оно направлено на Бога, облаченного в бытие, уже труднее разглядеть за этим облачением абсолютное Ничто.

Здесь, правда, напрашивается следующее возражение. Ведь Кузанский указывает на то, что абсолютная возможность возвышается над самой противоположностью бытия и небытия. Поэтому вместо того, чтобы подняться на новую высоту созерцания, не опускаемся ли мы, снова говоря о небытии, на тот уровень, где оказываемся в плену у одной из противоположностей? Здесь как раз вроде бы и следует обратиться к понятию *аффирмативного небытия* и сказать, что подобно тому как аффирмативное бытие представляет собой для-себя-сущий синтез бытия и ничто, так и аффирмативное небытие возвышается над противоположностью бытия и ничто, но только как бы под знаком небытия. Нетрудно заметить, что такое аффирмативное небытие сохраняло бы в себе триадическую структуру, так что и здесь при желании можно было бы даже порассуждать о Троице. Мой тезис здесь, однако, состоит в том, что аффирмативное «бытие» и аффирмативное «небытие», – если и его опять-таки понимать всего лишь как некий синтез, «возвышающийся» над противоположностью бытия и ничто, но на самом деле отнюдь не

свободный от нее, – представляют собой лишь аспекты одной и той же реальности, по сути идентичной абсолютному духу, взятому опять-таки лишь в его *первом* аспекте. Но *абсолютная Сила должна быть постигнута как трансцендентная по отношению к самой этой реальности как таковой*. Трансцендентность эта, как мы уже знаем, в принципе неподвластна диалектике отрицания отрицания. Аффирмативное небытие в его подлинном смысле выше этой диалектики. В качестве его субъекта умозрение усматривает прежде всего возвышающееся над бытием абсолютное Единое, а в конечном счете – абсолютное Ничто как силу, властвующую также и над Единым. Именно на это абсолютное Ничто по сути и указывает понятие чистого можествования, введенное «поздним» Кузанским. Иными словами, обсуждаемое понятие чистого можествования может иметь метафизический смысл лишь в том случае, если субъектом этого можествования мы будем считать абсолютное Ничто.

* * *

В воспроизведенном только что контексте оказывается также, что намеченная в трактате «О вершине созерцания» световая символика не может считаться соответствующей сути дела. А именно, об абсолютной возможности Кузанский говорит здесь так:

> «Это *могу* некоторые святые называют светом – не чувственным, не светом разума, не умопостигаемым светом, а светом всего, что может светить; ведь ни светлее, ни ярче, ни прекраснее самого *могу* ничего не может быть» (там же, с. 422).

Мой тезис состоит здесь в следующем. Абсолютное можествование – это еще не свет. Более того, это даже не источник света (метафизическое «солнце»). Это, скорее, черта Того, Кто *может светить*, т. е. может

утвердить себя в качестве источника света. В том случае, если Могущий и в самом деле (действительно) полагает себя в качестве источника света, Он оказывается свободным источником света. Источник света, если понимать и его как результат свободного полагания, не может считаться абсолютно первичной метафизической «реальностью». Ведь Могущий может абсолютно все, а значит, Он *может и не светить*. Ничто не принуждает Его быть источником света. Ничто не принуждает его и к тому, чтобы *быть* вообще. Более того, *реализованное* можествование *не быть* источником бытийственного света – это не что иное, как свободное полагание абсолютом себя в качестве силы, отрешенной от актуально бесконечного аффирмативного бытия. Эта отрешенность метафизически «предшествует» аффирмативному бытию и является условием возможности его свободного полагания.

Говоря о «свете», мы незаметно пришли к категории бытия. Это и не удивительно. Ведь «свет» в метафизической традиции, идущей от Платона, символизирует именно бытие. Источник «света» – это источник именно бытия. Поэтому возникает вопрос о том, как *источник* света соотносится со *светом*. В духе Гегеля можно было бы сказать, что свечение внутрь себя, т. е. «рефлексия в себя» света, вместе с тем и тем самым есть не что иное, как сам источник света как таковой. Описываемый Гегелем абсолютный дух на самом деле никогда не светит «вовне». Он всегда светит внутрь себя, освещая себя самого как такового (в этом и состоит его самополагание), а также свои логико-метафизические моменты (в этом состоит полагающее снятие абсолютным духом конечного бытия). Мировой процесс – это такое свечение абсолютного духа (опять-таки в себя), где имеет место – онтологически конститутивное, а именно: конституирующее конечное бытие – абстрагирование от «начала», «конца» и их, как

сказал бы Шеллинг, «теогонического» совпадения, являющегося у Гегеля абсолютным началом. В этом смысле можно сказать, что источник света «порождается» достигающим своей цели свечением абсолютного духа в себя и вместе с тем «порождает» это свечение. Полностью реализованное свечение абсолютного духа в себя, замкнутый световой круг аффирмативного бытия – это и есть источник света.

Однако даже если принять во внимание метафизическую первичность замкнутого светового круга, придется констатировать, что такое представление об источнике бытийного света все же не может удовлетворить того, кто ищет Могущего быть как такового. Дело в том, что Могущий быть – это Тот, Кто *может* сотворить весь этот круг световой саморефлексии, т. е. замкнутый круг аффирмативного бытия в целом.

Итак, Могущий быть, постигаемый в его абсолютной изначальности, это даже не источник света, ибо Он – Тот, Кто *свободен* сделать себя таковым источником. Нельзя, однако, и утверждать, что он погружен во «тьму» (небытия). Ведь «тьму» мы все же опять-таки «видим», а именно – воспринимаем ее как противоположность света, или как его лишенность. Абсолютное Небытие как метафизическая обитель Могущего быть представляет собой полное безразличие к самой противоположности света и тьмы. Молчащий свободен от необходимости «видеть» – и тем самым создавать – эту противоположность. Его молчаливое, безбытийное присутствие в бытии как таковом («свет») и в видимых вещах («цвет») – это присутствие Небытия. Именно поэтому Он обнаруживает себя в бытии и вещах, показывая свою «невидимость» (там же, с. 423). Однако это не «яркость света», как говорит Кузанский, который оказывается *слишком* ярким и лишь поэтому невидимым для *нашего* духовного зрения, а свободная от света, внесве-

товая сила Небытия, невидимого *в принципе*. В этом смысле Молчащего нельзя было бы назвать даже и «черным Солнцем бытия», ибо, во-первых, к нему в силу вышесказанного не подходит образ «черноты», а во-вторых, Молчащий в своей абсолютной метафизической позиции еще отнюдь не является источником бытия. Здесь мы можем «увидеть», что «невидимость» Молчащего коренным образом отличается от невидимости аффирмативного бытия. Дело в том, что это последнее тоже в принципе невидимо, а именно, оно невидимо для конечного духа. Но оно видимо для самого себя. Более того, оно по своей метафизической природе не может не видеть самого себя, ибо это *бытие* только и состоит в *видении себя*. Видеть себя «в целом» оно, далее, может лишь на метафизическом фоне и в силу присутствия в нем абсолютного небытия Молчащего. Здесь возникает вопрос и о том, не является ли именно Молчащий Тем, Кто на самом деле «видит» свободно полагаемое Им аффирмативное бытие. Ведь видеть аффирмативное бытие в целом может лишь Тот, Кто занимает по отношению к нему некую метафизическую дистанцию, как бы находясь «вне» этого бытия. Однако «за пределами» аффирмативного бытия нет абсолютно ничего. Это как раз и значит, что созерцать аффирмативное бытие в целом может лишь Тот, Кого нет «никоим образом». Это созерцание свободно от диалектики субъекта и объекта, конституирующей аффирмативное бытие, ибо созерцающий «субъект» полностью погружен в небытие, оставляя всю полноту бытия «на стороне» созерцаемого.

И еще один важный момент. В трактате «О вершине созерцания» Кузанский как бы «по инерции» приписывает абсолюту, даже понимаемому как «сама по себе возможность», *триединство* (там же, с. 430). Однако мы видели, в только что изложенной интерпретации «сама

по себе возможность» оказывается «по ту сторону» самого аффирмативного бытия. Триединство же является определением именно и только аффирмативного бытия, т. е. Бога как Сущего. Следовательно, «сама по себе возможность», на которую как на «вершину созерцания» указывает Кузанский, должна мыслиться как сила, запредельная триединству как таковому. Эта сила свободна также и от триединства, по сути выражающего собой диалектику субъекта и объекта как имманентных моментов божественного самосознания, тождественного аффирмативному бытию, или, что то же самое, бытию абсолютного духа. Триединство есть бытийственное, а потому принципиально неадекватное, изображение абсолютного можествования.

VII. О чем не сказано в Библии: Молчание и Слово

Внимательный читатель мог заметить, что в ходе настоящего изложения я уже неоднократно мимоходом вводил такие термины как «молчание» и «молчащий». Я предложил понимать бытие абсолюта как его своего рода *перформативное высказывание* о своем бытии, т. е. как такое высказывание, которым это бытие только «впервые» и созидается.

> Перформативные высказывания как таковые подробно описаны в специальной филологической литературе[182]. Это высказывания, произнесение которых тождественно выполнению действия, описываемого употребляемым в них глаголом. Именно такие высказывания, по моему мнению, являются наиболее адекватной формой описания творческих актов абсолюта. Трудность, правда, состоит здесь в том, что эти высказывания – не теоретические. Это творческие акты, сообщение о которых, во-первых, непосредственно совпадает с предметом сообщения, а во-вторых, они формулируются только в первом лице настоящего времени. <

Воздержание абсолюта от бытия – это, соответственно, акт метафизического молчания. Что же это за молчание? Я указывал на то, что метафизическая дистанцированность по отношению к объекту

---

[182] Общелингвистическое определение перформативного высказывания: «Перформативными, как известно, называются глаголы, произнесение которых в форме первого лица единственного числа настоящего времени активного залога индикатива может быть равносильно однократному выполнению обозначаемого глаголом действия. Примеры: ***Прошу вас выступить у нас на семинаре, Я обещаю вам приехать, Предупреждаю вас, что это опасно. Объявляю собрание открытым*** и т. п.» (*Апресян Ю. Д.* Избранные труды. Том II: Интегральное описание языка и системная лексикография. Москва: «Языки русской культуры», 1995. С. 147).

господства – это не просто условие возможности господства над этим «объектом»: сама эта дистанцированность должна быть постигнута как *свободная*. Дистанцированность абсолюта по отношению к собственному и вообще какому бы то ни было бытию – это некое свободное деяние, которое я и назвал метафизическим *молчанием*. Это молчание не есть молчание *о бытии*, ибо оно само по себе не есть акт воздержания абсолюта *от бытия*, который по своему содержанию был бы – *негативным образом* – соотнесен по крайней мере с возможностью этого бытия. Собственный смысл молчания состоит не в том, чтобы *не быть*. Этот акт имеет свое собственное позитивное содержание, в логико-метафизическом плане свободное от соотнесенности хотя бы даже с мыслью о бытии. Аффирмативное небытие абсолюта отнюдь не нуждается в том, чтобы опираться на отрицание его аффирмативного бытия. Это – свободный акт положительного, аффирмативного молчания, которым абсолют свободно утверждает себя в себе самом, оставаясь в полной *отрешенности* от бытия. В чем же состоит собственное, не обремененное соотношением с бытием метафизическое содержание этого акта внебытийственного самополагания абсолюта? Умозрение, как мы видели, прежде всего усматривает здесь тот акт, которым абсолют полагает себя в качестве отрешенного от бытия Единого. Именно это единство выступает на первый взгляд как то самое положительное содержание, которое освобождает абсолют от какой бы то ни было логико-метафизической соотнесенности с бытием. Поздний Шеллинг мог бы заметить здесь некоторую аналогию с его рассуждением об условии свободы абсолюта по отношению к инобытию. Свобода эта, как мы уже знаем, обусловлена у Шеллинга тем, что абсолют в

себе самом уже опирается на свое собственное вечное бытие. Используя эту аналогию, можно было, однако, принципиально дистанцироваться от Шеллинга и, приближаясь к сути дела, сказать, что «подобно тому как» весьма ограниченное можествование шеллинговского абсолютного духа опирается на его чистое бытие, так и абсолютное можествование Молчащего опирается на его отрешенное от бытия абсолютное единство. Ясно, однако, что можествование, которое вынуждено хоть на что-то опираться, еще не может считаться абсолютным. Отрешенное от бытия единство мы в нашем контексте опять-таки должны осмыслить как результат свободного полагания и объект метафизического господства. Бездна молчания абсолюта несоизмеримо глубже даже его отрешенного от бытия единства. Это такой акт, которым абсолют утверждает свою отрешенность от актуально бесконечной полноты метафизического универсума как такового. Это значит, что именно этим актом абсолют утверждает себя в качестве абсолютного Ничто. Его молчание – это молчание не о бытии и не о внебытийственном единстве: оно принципиально свободно от какой бы то ни было метафизической интенциональности. Только в этом случае *сила* этого молчания может быть постигнута как *актуально бесконечная*. Кроме этого нам надо здесь учесть следующее.

В главе о Майстере Экхарте я предложил «повернуть» интуицию метафизического молчания также и следующим образом. Перформативное высказывание «Я есмь», в том случае, если оно действительно произносится абсолютом, тем самым полагающим свое бытие и себя в нем в качестве Сущего, парадоксальным образом отнюдь не нарушает его абсолютного молчания, которым он полагает себя в своей отрешенности

от всего. Что это может значить? Не значит ли это, что отрешенный от бытия абсолют не просто полагает себя в бытии, но присутствует в бытии опять-таки отрешенным от бытия образом? Да, разумеется, значит. Мы уже видели, что в нашем контексте *бытие само по себе вообще не может существовать*. Бытие абсолюта – это абсолют, присутствующий в своем бытии *отрешенным от бытия* образом. Бытие – это всегда уже свершившийся *прорыв* отрешенного от бытия абсолюта в бытие, где эта отрешенность полностью сохраняется. Только в этом случае сохраняет свой подлинный метафизический смысл и само понятие «Сущего». Ведь Сущий – это не просто бытие, а Субъект бытия, Тот, Кто полагает в бытии самого Себя. Именно в этом смысле *абсолютного бытия* как такового вообще нет, а есть только *сущий абсолют*. Его *отрешенное от бытия присутствие в бытии* – это экхартовский сквозьбытийственный прорыв макроуровня *[2b]*. Это такое перформативное высказывание абсолюта о своем бытии, в котором, таким образом, как раз и сохраняется его метафизическое молчание. Однако на этом мы успокоиться не можем. Почему? Дело в том, что мы все же не должны забывать о принципиальном различии обозначенных нами выше метафизических уровней. Сущий Молчащий – это не то же самое, что Молчащий как таковой, подобно тому как Единое первой гипотезы, описанное неоплатониками, это не то же самое, что Единое сущее. Собственный уровень абсолютного Молчащего располагается над уровнем Молчащего, высказывающего Слово о своем Бытии, тождественное этому Бытию. Именно в силу этой иерархии метафизических уровней оказывается возможным то, что метафизическая позиция, имеющая место «до» перформативного высказывания абсолюта о своем бытии, полностью сохраняется также и «после» этого высказывания. Можно ли, однако, надбытий-

ственный уровень молчания абсолюта считать уровнем абсолютного молчания? Чтобы ответить на этот вопрос, надо вспомнить о том, что наш контекст требует более тонкой дифференциации сути дела. Разумеется, на надбытийственном уровне царит полный покой небытия. Здесь в принципе ничего *нет*. Однако, как мы знаем, ничего нет уже на уровне отрешенного от бытия Единого, которого и самого нет «никоим образом». Но позиция абсолютного Единого – это позиция, в которой абсолют *утверждает* свое отрешенное от бытия *единство*. Перформативному высказыванию абсолюта «Я есмь», коим он свободно полагает себя в качестве Сущего, предшествует его перформативное высказывание «Я – Единый», коим он свободно полагает себя в качестве отрешенного от бытия Единого. Его *отрешенное от надбытийственного единства и созидающее это единство присутствие в созидаемом единстве* – это экхартовский сквозьбытийственный прорыв макроуровня *[3b]*. В этом смысле можно сказать, что Слову абсолюта, тождественному его бытию, предшествует Слово, тождественное его отрешенному от бытия единству. Поистине абсолютное молчание, таким образом, не достигается даже на уровне отрешенного от бытия единства. Это молчание должно быть постигнуто как такой метафизический акт, коим абсолют утверждает себя не только в своей отрешенности от бытия, но и в своей отрешенности от сверхбытийственного единства. Это значит, что абсолют может *не* полагать себя не только в качестве Сущего, но и в качестве Единого. При этом акт реализации отрешенности от единства метафизически сильнее акта реализации отрешенности от бытия, а акт реализации отрешенности от универсума как такового сильнее акта его, универсума, полагания. Акт же, коим абсолют реализует свою актуально бесконечную метафизическую мощь, состоит в его

отрешенности даже от самого себя как трансцендентного универсуму Субъекта актуально бесконечного можествования. Собственное позитивное содержание этого акта состоит в том, что именно здесь абсолют полагает себя в качестве Того, Кто господствует *над собой* как абсолютной Самостью, отрешенной *от всего* и тем самым свободной от какой бы то ни было метафизической *интенциональности*. Здесь можествование абсолюта свободно от направленности не только на его бытие и отрешенное от бытия единство, не только, таким образом, на метафизический универсум, но и от направленности на себя как силу, трансцендентную по отношению ко всему без исключения. Именно этим актом абсолют свободно полагает себя в качестве действительно всемогущего. Но может быть, следовало бы сказать, что абсолютное можествование здесь все же имеет определенную направленность? Разве здесь, наконец-то, абсолют не полагает себя *как таковогo*? Можно, пожалуй, сказать и так, только здесь надо помнить о том, что именно как таковой абсолют представляет собой не что иное, как абсолютное Ничто.

Теперь я предлагаю читателю отступить вместе со мной от этого результата немного назад и обратиться к библейскому тексту, в котором говорится о Слове Божьем и о том, как это Слово соотносится с бытием Бога. При этом я попробую показать, каким образом в свете воспроизведенного контекста этот текст должен был бы быть дописан. Дело в том, что, как мы сможем увидеть, за пределами библейского изложения остаются самые главные метафизические события в «жизни» абсолюта.

§ 1. Шеллинг об имени «Иегова»

Свободный дух не может принять в качестве истины ничего, что не подтверждалось бы его собственным свидетельством. Этим «свидетельством духа» в области

философского мышления является умозрение. Это значит, что философ не обязан, и более того, не имеет права, – пока он остается философом, – принимать за истину то, очевидность чего не продемонстрирована в свете умозрения. Поэтому, разумеется, никакой текст, сколь угодно почтенный и освященный традицией, как таковой не может иметь для него авторитета непререкаемого источника истины. Тем не менее ничто не мешает философу обращаться к тем текстам, которые могут иметь для умозрения эвристическую ценность. Здесь для нас представляет интерес следующее.

Согласно русскому переводу библейского текста,[183] Бог ответил Моисею, спросившему его о его имени: «Я есмь Сущий», «<…> так и скажи <…>: Сущий [Иегова] послал меня к вам» (Исход 3:14). Другой вариант: «Господь», а также «Я есмь». В лютеровском переводе это место выглядит так: „Ich werde sein, der ich sein werde“ [буквально: «Я буду тем, кем буду»]. И там же: „<…> So sollst du <…> sagen: «Ich werde sein» [буквально: «Я буду»], der hat mich zu euch gesandt“. Итак, выражения «Сущий», «Я есмь», «Я буду» и «Господь» выступают здесь как перевод слова «Иегова», воспринимаемого как имя Бога.

Шеллинг склоняется к переводу Лютера. Но нас интересует не только перевод, но и шеллинговская

---

[183] Я не ставлю своей задачей обсуждение того, как должно звучать соответствующее слово в оригинальном тексте Библии на древнееврейском языке и как его следует переводить. Это отдельная тема, которой посвящена обширная историко-филологическая литература. Здесь я ограничиваюсь лишь рассмотрением основных вариантов русского и немецкого перевода, ибо и они, как будет показано, могут сыграть для умозрения определенную вспомогательную, наводящую на суть дела роль, тем более что перевод этого слова на немецкий язык, тождественный лютеровскому, активно работает у Шеллинга, чье учение об абсолютном духе я продолжаю обсуждать в предлагаемой читателю книге.

интерпретация. Укажу несколько мест, где выстраивается интересующий нас контекст, причем расположу эти места в порядке нарастания их метафизической значимости. Это лекции Шеллинга по «философии откровения», а именно: тринадцатая (повтор перевода Лютера – SW_2, Bd. 3, S. 269–270), четырнадцатая (о Иегове говорится как о том, кто «есть не просто Сущий, а Господь *своего* и тем самым всего бытия» – ibid., S. 295) и двадцать седьмая (указывается на то, что под этим именем подразумевается «Тот, Кто возвышается надо всем» (*der über alles Erhabene* – ibid., Bd. 4, S. 93).

Здесь надо обратить внимание вот на что. В *тринадцатой* лекции воодушевление Шеллинга вызывает то обстоятельство, что в силу триединства своих имманентных форм абсолютный дух оказывается не просто свободным от необходимости перехода в инобытие (негативный аспект его свободы), но и обладает свободой «выйти из себя» и облечь себя в бытие, отличное от его вечного бытия, в которое он погружен изначально (позитивный аспект его свободы). Об ущербности такого понятия свободы я уже говорил как в двух своих предыдущих книгах, так и в этой. Внимательный читатель уже без труда сможет сам перечислить основные аспекты этой ущербности. Теперь я хочу отметить один важный для наших дальнейших рассуждений момент. Во-первых, к обсуждению имени «Иегова» Шеллинг переходит именно в тот момент, когда у него полностью вырисовывается триединая структура абсолютного духа. У Шеллинга получается так, что именно эта структура придает абсолютному духу то качество, благодаря которому он может быть назван *истинным* Богом, а именно – Тем, Кто может сказать о себе: «Я буду тем, кем буду».

Шеллинг настаивает на том, что высказывание «Я буду тем, кем Я буду» является единственным под-

линным значением имени «Иегова» (SW_2, Bd. 3, S. 270). Чуть выше, однако, в этом же абзаце он уже вводит такую интерпретацию этого высказывания, которая на самом деле заметно меняет его смысл. А именно: „Ich werde sein, der ich sein werde, *d.h.* der Ich sein *will*, es hängt bloß von meinem Willen ab, *dieser* oder ein anderer zu sein“ (ibid., S. 269). Перевод: «Я буду тем, кем буду, *т. е.* тем, кем Я *хочу* быть, только от моей воли зависит, буду ли я *этим* или иным». Именно эта интерпретация ведет нас в нужную сторону, хотя и она, как будет показано, нуждается в развитии.

► Чтобы сразу наметить направление этого развития, обращаю здесь внимание читателя на то, что это высказывание сформулировано в будущем времени: «Я *буду* таким, каким захочу быть». С точки зрения интуиции актуально бесконечного можествования оно должно звучать проще: «Если захочу, Я буду». Иначе говоря, от свободной воли абсолюта зависит не просто то, в качестве какого именно определенного бытия он себя утвердит, но и то, утвердит ли он себя в качестве бытия вообще, в том числе и прежде всего в качестве бытия своего собственного. Обратим здесь внимание на то, что, как показал Гегель, понятие *бытия вообще* не является адекватным сути дела. Ведь даже бытие абсолютного духа есть опять-таки бытие *определенное*, только вот определенность эта имеет уникальный характер, состоящий в том, что это не что иное, как актуально бесконечное всеединое для-себя-бытие, одним из абстрактных моментов которого можно считать и «бытие вообще». Поэтому высказывание «Я буду таким, каким я захочу быть», должно быть понято во всеобъемлющем смысле, ибо оно указывает на то, что воле Бога подчинено также и его собственное бытие. Здесь абсолют на самом деле фиксируется уже не как Сущий (констатация уже свершившегося метафизического факта типа

„Ich bin Der Ich bin“, «Я – Тот, Кто я есть»), а как Тот, Кто «будет», причем «будет» Он не необходимо, а свободно, т. е. «если захочет». У Шеллинга это – «Тот, Кто *может* быть» (der Sein*könnende*). И прежде всего Он может быть не тем-то или таким-то, а просто может быть, а значит, может и не быть. Это – Тот, Кто свободен от своего собственного бытия. Это – субъект метафизически последующего и в этом смысле «будущего» бытия, которое он может создать, а может и не создать. И это бытие есть прежде всего не бытие чего-то иного, а его, абсолюта, собственное бытие, которое таким образом находится в его полной власти. ◄

Дальнейший шаг Шеллинг делает в *четырнадцатой* лекции. Приведенная выше формулировка уже вводит для объяснения имени «Иегова» понятие *господства* и фиксирует принципиальный момент, состоящий в том, что господство над *собственным* бытием – это метафизическое условие возможности господства над всем бытием вообще, а значит, и над инобытием. Поскольку же инобытие может быть сотворено лишь в том случае, если абсолютный дух будет господствовать над ним, то получается, что господство над своим собственным бытием есть также условие возможности акта творения, т. е. акта свободного полагания инобытия. Ввиду особой важности этого момента для понимания как замысла Шеллинга, так и ограниченности его реализации в его концепции позитивной философии, еще раз фиксирую внимание читателя на том, что речь здесь идет уже о власти абсолюта над «собственным» бытием, т. е. именно над тем бытием, которое названо у Шеллинга «вечным». Без *этой* власти, т. е. без власти *над собой*, абсолют не имел бы свободы творить иное бытие и вообще не был бы абсолютом. Эта гениальная интуиция, прорвавшаяся здесь у Шеллинга наружу, оказывается, однако, как мы видели, весьма опасной для его концеп-

ции триединства, ибо способность абсолюта господствовать над своим собственным бытием предполагает его способность утверждать себя в своей отрешенности от триединства как такового. Но сейчас для нас важно отметить еще один шаг вперед, который Шеллинг делает в *двадцать седьмой* лекции. Употребленное здесь в связи с именем «Иегова» выражение: «Тот, Кто возвышается надо всем», – представляется весьма удачным потому, что на самом деле здесь уже не говорится только о бытии. Точнее: о бытии здесь вообще не говорится! В утверждении о том, что Иегова выше *всего вообще*, фактически преодолевается, *во-первых*, представление о логико-метафизической соотнесенности абсолюта с бытием (именно этой соотнесенностью все еще страдает даже казавшееся до сих пор наиболее продвинутым в нужном нам направлении высказывание «Я властен/свободен ***быть*** Тем, Кем Я захочу ***быть***»). Здесь достигается понимание того, что шеллинговский безусловно абсолютный дух, или, точнее, абсолют как таковой, выше «абсолютного максимума» Николая Кузанского. Он выше и Того, Кто назван у Кузанского «возможностью-бытием», т. е. выше той реальности, в которой абсолютное бытие (абсолютный максимум бытия) совпадает с абсолютной возможностью (абсолютный минимум бытия). *Во-вторых*, однако, универсальная форма приведенного высказывания позволяет интерпретировать его и как утверждение об отрешенности абсолюта не только от абсолютного бытия как *сущего* можествования, но и от внебытийственного единства. Здесь возникает вопрос о том, адекватно ли указывает, например, высказывание «Я – Тот, Кто может быть» на отрешенность от бытия, а высказывание «Я – Тот, Кто может единствовать» – на отрешенность от единства. Дело в том, что эти высказывания по своей форме все еще обладают метафизической

интенциональностью, ибо объектом первого можествования является бытие, а объектом второго – отрешенное от бытия единство. Но мы вместе с Шеллингом уже знаем, что условием поистине *свободного* можествования, *направленного* на объект, является можествование, *отрешенное* от объекта. Поэтому более глубокими могли бы оказаться следующие высказывания-имена: «Я – Тот, Кто отрешен от бытия» и, соответственно, «Я – Тот, Кто отрешен от единства», или: «Я – Тот, Кто может молчать как о бытии, так и о единстве», а в конечном счете: «Я – Тот, Кто *может* молчать». Здесь бессмысленным, как представляется, было бы лишь высказывание «Я молчу». К этому моменту я еще вернусь, а пока хочу сделать такой вывод: акт абсолютного молчания, коим абсолют полагает себя в качестве силы, отрешенной от всего и потому действительно могущей господствовать над всем, мы, разумеется, уже вообще не можем считать перформативным *высказыванием*.

► В этой связи Прокл, говоря о Едином первой гипотезы, указывает на то, что попытки вернуться в его описании к катафатическим определениям с использованием превосходных степеней типа «наи…шее» не попадают в цель: «Ведь единое стоит выше даже описываемого при посредстве этих превосходных степеней, ибо оно совершенно невосприимчиво к свойствам, от которых происходят такие превосходные степени, ибо оно… выступает как их причина. В самом деле, никто не смог бы, пожалуй, назвать наибелейшим вообще не белое, а наичернейшим – не черное».[184] Подвергая эту мысль «спекулятивной возгонке», следовало бы сказать, что и отрешенное от бытия Единое первой гипотезы в конечном счете не стоило бы назы-

---

[184] *Прокл.* Комментарий к «Пармениду» Платона, 1211.38–46 (*Лукомский*, с. 626).

вать не только тем, что едино «наисовершеннейшим образом», или абсолютным Единым, но и Единым вообще, ибо сквозь абсолютное Единое здесь уже просматривается для нас то, что апофатически можно было бы обозначить как «вообще не Единое», которое, однако обладает силой утвердить себя в качестве свободной причины отрешенного от бытия единства. Аналогичным образом следует утверждать, что абсолютное Единое как таковое – это отнюдь не Единое, *сущее* наисовершеннейшим образом, а Единое, которое само по себе не существует никоим образом, или вообще не есть Сущее. При этом именно отрешенное от бытия Единое обладает той силой, благодаря которой оно *может* существовать наисовершеннейшим образом. Любопытно отметить, что приведенное соображение относится также и к понятию «наисовершеннейшего» существа, используемому в так называемом онтологическом аргументе в пользу бытия Бога. Уже одного этого достаточно, чтобы поставить корректность этого аргумента под сомнение.[185] ◄

Абсолютная отрешенность как свобода от какой бы то ни было метафизической интенциональности состоит в следующем. Абсолют свободен от соотнесенности с чем бы то ни было, как с любым бытием, так и с любым небытием, в том числе и с небытием абсолютного единства, фиксируемым в первой гипотезе платоновского «Парменида». Он свободен от самосоотнесенности вообще, даже с самим собой. «Самосоотнесенность» и в самом деле оказывается весьма опасным для нашего рассуждения понятием. Гегелевская диалектика абсолютного духа на самом деле не выходит за рамки диалектики

---

[185] Именно в этом духе на самом деле выстроена шеллинговская критика онтологического аргумента (см. об этом: *Кричевский А.* Образ абсолюта в философии Гегеля и позднего Шеллинга. С. 26–28).

самосоотнесенности, ибо речь у него идет о «самосоотнесенной негативности», об абсолютно совершенной «рефлексии в себя», о таком тождестве субъекта и объекта, рассуждение о котором базируется на схеме отрицания отрицания. Однако, как мы уже знаем, *рефлексия в себя метафизически имплицирует бытие*. Спинозовская субстанция как раз и рассматривается поздним Шеллингом как необходимый продукт рефлексии в себя некой гипотетической псевдореальности, которая не может иметь перед собой ничего, кроме самой себя, не может волить ничего, кроме себя, и при этом не имеет в себе никакой метафизической опоры, в силу которой ее самосоотнесенность не вытесняла бы ее в бытие.[186] У Гегеля рефлексия в себя как таковая *всегда* уже есть бытие, а именно для-себя-бытие, причем как раз в силу того, что она есть совпадение с собой. Момент совпадения с собой и есть, по Гегелю, момент бытия. Разница между гегелевским абсолютным духом и «безусловно абсолютным» духом позднего Шеллинга состоит прежде всего в том, что по замыслу последнего абсолютный дух должен быть осмыслен как реальность, которую умозрение фиксирует на высоте, лежащей за пределами того актуально «бесконечного», «абсолютно максимального» для-себя-бытия, которое у Гегеля предстает как наивысшая ступень самореализации абсолютного духа.[187] Проблема, с которой фактически сталкивается Шеллинг, состоит в том, что для того, чтобы избавить абсолютный дух от необходимости выпадения в бытие, метафизически имплицируемой его рефлексией в себя, он строит учение о его триадической структуре, которое, как было показано, в принципе не способно выйти за пределы онтологического измерения. Именно поэтому

---

[186] См. об этом, напр., *Кричевский А. В.* Абсолютный дух сквозь лики триединства… С. 52–53, 80–82, 87, 123, 135, 151, 152, 154, 175, 178.

[187] В рамках гегелевской системы эти пределы, разумеется, никак не видны.

Шеллинг и совершает подмену изначально поставленной задачи, вместо категории бытия подсовывая нам понятие инобытия и начиная рассуждать не о свободе абсолюта по отношению к бытию как таковому, о его свободе всего лишь по отношению к его инобытию. Свобода абсолютного духа по отношению к своему «вечному» бытию должна поэтому быть осмыслена как его свобода по отношению к его триадической структуре как таковой, а значит, как свобода по отношению к самой его «рефлексии в себя».

Прокл в конечном счете высказывается против применения к подлинному Единому предиката самосоотнесенности, указывающего на метафизическую интенциональность абсолюта, направленную на себя. Он указывает на то, что самодостаточность, или «самостоятельность», Единого есть его независимость абсолютно от всего, в том числе и от самого себя. Но *соотнесенность с собой есть зависимость от себя*, и поэтому ее нельзя приписывать Единому. В противном случае, говорит Прокл, его «пришлось бы считать двойственным», и тогда «единое-в-себе превратилось бы в единое, обладающее свойствами».[188] Этой «двойственности» самосоотнесенного Единого соответствует у Шеллинга двуединство субъекта и объекта, т. е. духовное *бытие* абсолютного духа, которое есть даже не абсолютный дух как таковой (его Шеллинг описывает уже в терминах триединства), а всего лишь его третья форма. Таким образом, пока я мыслю абсолютный дух как нечто самосоотнесенное, я не могу поднять свой умственный взор выше единства его имманентных форм и постичь его свободу по отношению к ним. Ведь при таком его рассмотрении он – именно как самосоотнесенная реальность – всегда будет оказываться в себе самом их

[188] Прокл. Комментарий к «Пармениду» Платона. 1209.12–17 (*Лукомский*, с. 623).

тотальностью. Самосоотнесенная реальность имеет фрактальную структуру. Это такая структура, в которой момент целого в себе самом опять-таки представляет собой это целое, и так – «до бесконечности». Являясь фундаментальной чертой не только вечного *бытия* абсолютного духа, но также, по-видимому, и *мироздания*, она *в нашем случае* лишь указывает на *принципиальную* неадекватность нашего мышления тому, на что оно направлено. Иначе говоря, пока я мыслю абсолют как реальность хотя и «само-», но все же «-соотнесенную», я во всяком случае не могу «отмыслить» от него предикат «бытие», т. е. понять его как возвышающийся над бытием как таковым и тем самым свободный по отношению к нему. Из сказанного явствует помимо прочего и то, что даже понятие самосоотнесенного можествования принципиально неадекватно сути дела, ибо оно опять-таки обременено той самой мыслью о бытии, от которой нам необходимо здесь избавиться. И в самом деле, понятие самосоотнесенного можествования все равно остается понятием о реальности, в шеллинговском смысле *духовной*, т. е. опять-таки подчиненной фрактальной диалектике «триединства», по существу имеющей онтологический характер. Приведенное рассуждение требует, однако, одной весьма существенной оговорки. Я имею в виду следующее. Мы уже знаем, что акт *самоединения*, т. е. акт, которым абсолют полагает себя в качестве Единого, отнюдь не вынуждает абсолют полагать свое бытие. Абсолют может совершать этот акт, сохраняя свою полную отрешенность от бытия. Вместе с тем я предложил считать этот акт Словом, которое абсолют *обращает к самому себе*: «Я – Единый». Это – Слово-Единство, предшествующее Слову-Бытию и вместе с тем обладающее определенной метафизической интенциональностью, которая по крайней мете *выглядит* как обращенность абсолюта к самому себе. И вот здесь нам необходим более дифференцирован-

ный понятийный аппарат, чем тот, которой нам могут предложить Гегель и Шеллинг. Здесь можно принять различное словоупотребление. Если, например, допустить, что *всякая* рефлексия в себя имплицирует бытие, то придется утверждать, что только что указанное отрешенное от бытия обращение абсолюта к себе не есть его рефлексия в себя. Если же допустить, что *всякое* обращение к себе – это рефлексия в себя, то придется отказаться от гегелевской схемы и согласиться с тем, что далеко не всякая рефлексия в себя имплицирует бытие. Последний вариант мне представляется менее удачным, ибо интуиция рефлексии в себя определяется, по моему мнению, именно диалектикой субъекта и объекта, полностью относящейся к онтологическому измерению. Поэтому я предложил бы говорить здесь о таком обращении абсолюта к себе, которое при этом не является ни его рефлексией в себя, ни тем более рефлексией в иное и, таким образом, вообще не является рефлексией. Актом такого отрешенного от бытия обращения абсолюта к себе и является то метафизическое действие, которым абсолют именует себя «Единым», тем самым действительно полагая себя в качестве Единого. При этом заметим, что здесь абсолют хотя и обращается к себе, но отнюдь не к себе в качестве Единого. То самое «Я», на которое указывает приводимое высказывание, выше единства абсолюта. Поэтому еще одним именем абсолюта могло бы быть высказывание: «Я – это Я». Только в акте такого самоименования мы уже, как представляется, имеем обращение абсолюта к себе как таковому. Это имя, как мы видим, уже свободно от направленности не только на бытие, но и на отрешенное от бытия единство. Поскольку же это «Я» полностью исчезает для умозрения в бездне абсолютного небытия, следует утверждать, что здесь абсолют обращается к себе как к абсолютному Ничто. Это обращение опять-таки представляет собой Слово,

а именно Слово, которым абсолют утверждает себя в качестве «Я», тождественного Ничто. «Выше» этого Слова – только акт абсолютного молчания, т. е. акт, в котором абсолют утверждает себя в качестве Того, Кто свободен от необходимости «произнесения» каких бы то ни было Слов. Здесь я снова возвращаюсь к вопросу о возможности высказывания типа «Я молчу». Оно только что было названо мной бессмысленным. Теперь я скажу иначе. В главе о Майстере Экхарте мы видели, что в контексте его учения о Бездне Божественности даже для «конечного» духа, прорывающего свою конечность, становятся возможными парадоксальные высказывания типа: «Я выше Бога не только как Сущего, но и как отрешенного от бытия Единого». Это значит: «Там, где я молчу вместе с абсолютным Молчащим, там я свободен как от божественного бытия, так и от божественного единства». В Бездне Божественности Молчащий утверждает себя в качестве Молчащего. «Там» он действительно молчит. Все без исключения Его высказывания о себе – ниже абсолютной вершины этой Бездны. Однако на этой вершине абсолют остается и в том случае, если он высказывает свои метафизические Слова: «сначала» о своем отрешенном от бытия единстве, а «затем» о своем бытии. Именно эта вершина и представляет собой то свободное от какой бы то ни было метафизической локализации «место» (*das Unheimliche selbst*), где абсолют обладает силой излучать всю иерархию метафизического универсума. При этом ясно, что свободный акт этого излучения не может замутнять абсолютной отрешенности этой вершины, ибо в противном случае это излучение просто не было бы возможным. Теперь я уже могу выразить следующее. Подобно тому как экхартовский дух, прошедший через все этапы мистической смерти, может сказать о «себе»: «Я выше Бога и т.д.», так и сам Бог, положенный абсолютным Ничто в качестве Сущего или даже только в

качестве отрешенного от бытия Единого, мог бы сказать о себе: «Как Единый Я – высказанное Молчащим Слово о Единстве. Как Единый Сущий Я – высказанное Молчащим Слово о Бытии. Но там, в Бездне Божественности, Я действительно молчу. Там я молчал, молчу и буду молчать всегда, ибо мое молчание сильнее всех Слов, которые Я могу произнести. Я могу произнести их только в этой тишине, и они могут жить только в ней. В самой же этой тишине как таковой Я молчу обо всем. Там Я выше себя и как Сущего, и как отрешенного от бытия Единого, и как Того, Кто стоит над всеми своими ипостасями. Там Я господствую надо всем, и прежде всего над самим собой как таковым».

В силу вышесказанного мы можем утверждать, что искомый *X*, достойный – в намеченном Шеллингом понимании – имени «Иегова», выше актуально бесконечной совокупности всей реальности. Он – выше метафизического универсума, который охватывает собой *все* без какого бы то ни было исключения. Он выше актуальной бесконечности как всего *сущего*, так и всего *отрешенного от бытия*. В этом как раз и состоит Его абсолютная свобода. Поэтому ясно также, что никакое имя в принципе не может быть адекватным Ему, даже если это имя является Словом, которое высказывает о себе сам абсолют, обращаясь к самому же себе.

§ 2. Слово как акт перформативного высказывания абсолютного духа о своем бытии

В Новом Завете сказано:

«В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (Иоанн 1:1). «Оно [Слово] было в начале у Бога (Иоанн 1:2). «Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть» (Иоанн 1:3).

Я предлагаю следующий подход. Произнесение абсолютом этого Слова следует понимать как *перформативное*

высказывание, т. е. как такую констатацию факта, которой этот факт только впервые и создается.

Итак, высказываемое абсолютом Слово здесь тождественно констатируемому в нем факту. О чем же оно? Что им созидается? По своему содержанию это высказывание есть высказывание о бытии, и прежде всего о бытии самого Бога: «Да буду Я» = «Я есмь (Сущий)» (ср. Исход 3:14). Иначе говоря, бытие Бога – это произносимое им высказывание «Да буду Я», тождественное высказыванию «Я есмь». Акт высказывания Слова, тождественный полаганию бытия Бога и вместе с тем самому бытию Бога, есть акт созидания самого Слова-Бытия, которое и есть сам Бог как Сущий. В нашем контексте перформативное высказывание – это прежде всего высказывание абсолюта о самом себе. Оно содержит в себе слово-глагол, обозначающее действие абсолюта, совершаемое им *с самим собой*. В Библии, однако, приведены такие перформативные высказывания абсолюта, которые по своей форме направлены на созидание «иного». Остановимся на этом подробнее.

Акт произнесения Слова уже в Ветхом Завете представлен как акт сотворения того, о чем идет речь в произносимом. «И сказал Бог: да будет свет. И стал свет» (Бытие 1:4). В нашем контексте это высказывание следует понимать не так, что *сначала* Бог сказал: «Да будет свет», а *потом* «стал свет» (во времени), и не так, что это высказывание метафизически первично (в вечности) по отношению к возникновению света, а так, что само произнесение им этих слов и есть сотворение света. В первом лице это высказывание должно было звучать примерно так: «Сим созидаю Я свет» [*Hiermit schaffe Ich Licht*]. Это уже не что иное, как перформативное высказывание, где произнесенное слово о свете и есть сам свет. Поскольку, однако, мы уже знаем о том, что свободные акты, совершаемые субъектом по отношению к

иному, возможны лишь в том случае, если этот субъект свободен по отношению к самому себе, то нас интересуют в первую очередь не такие перформативные высказывания абсолюта, которые направлены на иное по отношению к нему самому бытие, а те, которые направлены на абсолют как таковой и на его собственное бытие.

Акт сотворения «света» в нашем контексте может быть, однако, проинтерпретирован и более продуктивно. Этим актом Бог полагает себя в качестве *источника света*, а значит, в качестве источника *бытия*. Ведь мы уже знаем, что по крайней мере в метафизической традиции, идущей от Майстера Экхарта, *быть* означает: *быть в свете божественного сознания*. Это в полной мере и прежде всего относится к самому же божественному бытию. Это значит, что речь здесь должна идти не только об источнике какого-либо бытия, *иного* по отношению к бытию Бога, а главным образом об источнике собственного божественного бытия как такового. Тогда получается, что полагая себя в качестве источника света, направленного на сам же этот источник, абсолют как раз и полагает себя в качестве действительного источника своего собственного бытия, а тем самым – *себя в качестве Сущего*. В этом особом смысле перформативное высказывание «Я сотворяю свет» (= «Да будет свет») оказывается тождественным перформативному высказыванию «Я есмь Сущий» (= «Да буду Я»). Любопытно, что именно и только в этом понимании акт сотворения света может считаться хотя еще и не первым *метафизическим*, но во всяком случае действительно первым *онтологическим* событием, тождественным *бытийственному* самополаганию абсолюта. Заметим, что первым приводимым в Библии *перформативным высказыванием* фактически является именно скрытое высказывание «Я творю свет», стоящее за выражением «Да

будет свет», хотя в Ветхом Завете, как мы знаем, сначала речь идет о сотворении «неба» и «земли» (Бытие 1:2), т. е. бытия, во всяком случае вторичного по отношению к бытию Бога и освещаемого светом, о сотворении которого говорится еще ниже (Бытие 1:4).

В качестве источника бытия абсолют полагает себя здесь в двух принципиально различных смыслах. *Во-первых*, свет бытия изливается сам в себя, и тем самым конституируется *онтологическое* солнце бытия, могущее быть источником также и бытия иного. Это – метафизическая позиция, которая предшествует сотворению мира и которая *в рамках онтологического измерения* выступает как первая. Заслуга позднего Шеллинга в осмыслении этой позиции состоит в том, что он описал нам такую структуру этого свечения в себя, которая позволяет солнцу бытия, тождественному этой саморефлексии, *не светить вовне*, т. е. воздерживаться от полагания инобытия, в силу чего появляется возможность осмыслить сотворение мира как действительно свободный акт. Однако, *во-вторых*, свободное полагание самого этого *онтологически изначального* свечения в себя, тождественного солнцу бытия, может быть осмыслено только как акт, совершаемый Богом из бездны его абсолютного небытия. Перформативное высказывание «Я сотворяю свет» как бы «включает» свет божественного самосознания и тем самым оказывается актом, созидающим бытие Бога и «включающим» само онтологическое измерение как таковое. Тем самым самосознание Бога, тождественное его бытию, может быть осмыслено как результат свободного полагания. Аффирмативное бытие само по себе *не может не осознавать себя*. Это значит, что оно как таковое *не может не быть*. Это, правда, не отменяет ни того обстоятельства, что, как уже было отмечено ранее, оно может осознавать себя как таковое только на метафизическом фоне абсолютной тишины, или отрешенного от бытия молчания абсолюта, ни то-

го, что оно все же *может также и не быть*, однако лишь в пассивном смысле, т. е. в том смысле, что абсолют может и не высказывать (= не творить) его. Однако *в том случае*, если оно «уже» высказано абсолютом, оно осознает самого себя необходимым образом. Поэтому оно не может выступать как *свободная* причина себя. На этом пути мы снова приходим к пониманию того, что самосознание (= бытие) абсолютного духа, понимаемое как *онтологическая* реальность, на самом деле отнюдь не абсолютно. Слово, включающее свет абсолютного бытия, произносится из бездны безусловного небытия и может звучать только на ее фоне. Это чрезвычайно важный момент: онтологическая саморефлексия абсолюта, тождественная его онтологическому самополаганию в качестве самосознания абсолютного духа, сама по себе может иметь место не просто в силу того, что свет его сознания светит внутрь себя, но прежде всего в силу того, что сам этот световой «круг» в целом парит в неком «свете», трансцендентном онтологическому измерению как таковому, а именно – в свете «черного» солнца абсолютного небытия.

Теперь несколько слов об абсолютном небытии и самосознании Бога. В каком смысле солнце небытия мы можем назвать «черным»? Можем ли мы приписать абсолютному Ничто опять-таки некое «самосознание»? Безусловное небытие абсолютного Ничто как его субъекта во всяком случае не должно мыслиться ни как некая «лишенность» самосознания и, соответственно, «тьма» небытия, ни как самосознание, тождественное бытию. «Тьму», как уже отмечалось, можно видеть, воспринимая ее как лишенность света, а абсолютное небытие – нельзя. Оно безразлично к самой противоположности света и тьмы. Для того чтобы осмыслить метафизический статус этого «безразличия», необходимо свести воедино следующие тезисы.

1. Быть = быть в свете божественного сознания. Свет божественного сознания – это излучение бытия. В этом смысле бытие – это и есть не что иное, как свет божественного сознания.

2. Источник света – это источник бытия, или «солнце бытия».

3. Для Бога быть значит осознавать себя.

4. Самосознание Бога = самосоотнесенность света абсолютного самосознания, свечение в себя, замкнутое световое кольцо.

5. Самосознание Бога – это излучение абсолютом собственного бытия.

6. Источником этого излучения является само же замкнутое световое кольцо.

7. Свечение в себя – это и есть сам источник свечения.

8. Это – абсолютно имманентный источник. Более того, «вне» его нет никакого бытия вообще.

9. Этот источник *не может не светить*.

10. (1–9) В рамках *онтологии* дойти до *свободной* причины всего мы не можем.

Мы можем попробовать порассуждать здесь следующим образом. Итак, что же означает «в свете» сказанного абсолютное небытие? Прежде всего оно означает абсолютную трансцендентность «по отношению» к самому световому кольцу, т. е. к самосознанию Бога, а значит, «по отношению» к *сущему* Богу. Точнее говоря, эта трансцендентность предполагает абсолютную безотносительность Молчащего, его логико-метафизическую отрешенность даже от самой возможности сотворить это световое кольцо. Значит ли это, что «там» нет самосознания Бога, а значит, и Бога как Сущего? Да, значит. Но этого «там» – тоже нет. Абсолютное небытие «выше» всякого «там». Оно – «по ту сторону» любой метафизической локализации. Поэтому оно «выше» и противоположности «света» (бытия) и «тьмы» (небытия как противоположности «света»). «Тьму», как уже говорилось, можно «видеть», а имен-

но – видеть как противоположность «света», подобно тому как метафизическое молчание, понимаемое как противоположность высказыванию Слова, можно «слышать» и потому воспринимать его опять-таки как некое определенное перформативное высказывание. При этом «видеть» (или «слышать») в обоих случаях означает видеть (или «слышать») *бытие*. В этом смысле «тьма» определенным образом существует, так же как и определенным образом существует и «молчание». Абсолютное же небытие не существует «никоим образом». Это даже не «тьма» и не «молчание», понимаемое как некий интенциональный акт (молчание *о чем-либо*). Поэтому абсолютное Небытие в принципе недоступно для постижения. Используя термин, введенный Франком для обозначения «сверхбытийственной реальности», именно его можно было бы назвать «непостижимым» как таковым.

Однако воспроизведенный выше контекст все же позволяет нам расширить область постижимого. *Во-первых*, соглашаясь с тем, что самосознание абсолютного духа тождественно Богу как Сущему, мы отнюдь не обязаны считать *такое* самосознание единственно возможным. Ведь помимо «света бытия» мы уже парадоксальным образом смогли увидеть «свет небытия». Свечение солнца небытия, условно названного выше «черным» солнцем, направленное «вовне» – это условие возможности свечения «белого» солнца бытия, направленного прежде всего «вовнутрь». В силу абсолютной герметичности этой рефлексии в себя само «белое» солнце как таковое обретает *видимость* «черного», а именно – по отношению к инобытию, как возможному, так и действительному. Эта видимость как раз и мешает нам «разглядеть» «черное» солнце как таковое, в «свете» которого только возможно герметичное существование «белого» солнца, позволяющее, далее, последнему выступить не в качестве вынужденного,

но в качестве свободного источника излучения бытия вовне. *Во-вторых*, как мы знаем, умозрение все еще обладает неким содержанием, которое оно может катафатически приписать абсолюту даже за пределами онтологического измерения. Это – категория единства. В этом смысле в качестве «черного» солнца для умозрения выступает именно отрешенное от бытия Единое, которому оно, прорывая горизонты как гегелевской, так и шеллинговской метафизики, может приписать *самосознание, отрешенное от всякого, в том числе и собственного, бытия.* Отрешенный от бытия свет этого самосознания, будучи направлен на себя, порождает не бытие, а отрешенное от бытия единство. Это – свет абсолютного единства. В таком случае, правда, мы обязаны поставить вопрос об источнике также и этого света. В этом смысле перформативное высказывание «Я сотворяю свет» мы можем понять не только как акт созидания света бытия и его онтологического источника, но прежде всего как *акт созидания света отрешенного от бытия единства* и самого внебытийственного источника этого света. Это будет значить, что за высказыванием «Да будет свет» скрывается не только высказывание «Я есмь Сущий», но прежде всего высказывание «Я – Единый». При этом Тот, Кто свободен произнести это высказывание, должен быть постигнут как сила, трансцендентная также и по отношению к отрешенному от бытия единству.

В свете сказанного мы уже можем констатировать следующее. *Начало библейского повествования – это еще не абсолютное Начало.* Сотворение мира – это вовсе не абсолютно первое метафизическое событие. Последовательный приверженец интуиции актуально бесконечного можествования неизбежно должен прийти к выводу о том, что Библию во всяком случае следует дописать. Причем дописан должен быть не конец, а

самое ее начало. Я хочу здесь обратить внимание не на то, что дает Библия для понимания той концепции абсолюта, которая вытекает из основных интуиций неоплатонизма, Майстера Экхарта и шеллинговской позитивной философии, и не на то, что дают эти интуиции для понимания того, что сказано в Библии, а на то, что они дают для понимания того, о чем в Библии не сказано, но что на самом деле создает тот метафизический фундамент, который делает возможным само начало ее повествования. Библия начинается с рассказа о сотворении мира. Но разве это рассказ об абсолютном начале? Сотворение мира на самом деле просто не может быть абсолютно первым метафизическим событием. Оно лишь выглядит таковым, а именно в том случае, если считать бытие Бога, являющееся условием возможности творения, *извечной данностью*. Но если бы дело обстояло так, то всемогущество Бога не распространялось бы на его собственное бытие и потому не было бы актуально бесконечным. Но если же допустить, что Бог все же властен над своим собственным бытием, то придется признать, что и это бытие, если оно существует, должно быть постигнуто как результат свободного полагания. Свобода абсолюта по отношению к некоторой метафизической реальности подразумевает следующие моменты: *во-первых*, это способность воздержаться от созидания этой реальности; *во-вторых*, это способность сотворить ее; *в-третьих*, это способность отрешенным образом присутствовать в ней. Еще один важный тезис, который мы принимаем в нашем контексте, состоит в том, что свобода абсолюта по отношению к иному возможна лишь в силу его свободы по отношению к самому себе. В данном случае из этих предпосылок вытекает, что свободное полагание мира возможно не просто благодаря тому, что абсолют, опираясь на свое собственное вечное бытие, которое в

рамках онтологического измерения выглядит вполне самодостаточным, может и не творить мир, но прежде всего в силу того, что его господство распространяет свою силу и на саму эту его метафизическую «опору». Не просто бытие абсолюта, а именно его свобода по отношению к своему бытию представляет собой условие возможности сотворения иного бытия, или мира. Если мир был сотворен Богом, то это значит, что *прежде этого* Бог уже сотворил самого себя. Сотворение Богом самого себя в качестве Сущего есть *ближайшее* фундаментальное условие самой возможности сотворения мира. Сотворению мира должно метафизически предшествовать сотворение Богом своего собственного актуально бесконечного бытия.

Именно поэтому нас и интересует тот особый смысл утверждения «Я есмь Сущий», который вырисовывается в контексте излагаемой нами концепции абсолютной свободы. Уже было показано, что абсолют должен быть понят как Тот, Кто может свободно полагать самого себя в *любом* качестве, в том числе и в качестве самого же Могущего полагать самого себя. При этом надо учитывать, что представление о диалектическом совпадении субъекта и объекта абсолютного можествования в принципе не достигает искомой реальности, а именно – Того, Кто именно высказывает это утверждение о собственном бытии, метафизическим результатом которого помимо прочего является сама диалектика субъекта и объекта. Диалектика субъекта и объекта, таким образом, не является абсолютно первичной метафизической реальностью. Мы уже видели, что искомый *X* – по ту сторону как гегелевского, так и шеллинговского тождества субъекта и объекта. Принципиально важным шагом в нужном нам направлении является усмотрение следующего обстоятельства. В нашем контексте утверждение: «Я есмь Сущий» – это

не просто констатация факта как некой данности для Того, Кто это утверждение высказывает. Оно означает: «Да буду Я», или, что в нашем контексте то же самое: «Я делаю Себя Сущим». Или: «Я сотворяю/созидаю самого себя в качестве Сущего». Это – констатация факта особого рода, а именно – метафизического результата свободного самополагания, реализуемого самим актом/фактом высказывания «Я есмь». В метафизической позиции «до» (или «перед») этим высказыванием абсолют и в самом деле не существует. Его просто нет. В том *случае*, когда Он, Не-сущий, *решает* установить/положить/утвердить себя в качестве Сущего, Он говорит: «Я – Не-сущий, устанавливающий Себя в качестве Сущего», – и тем самым действительно полагает свое бытие и себя в нем. Кому Он это говорит? Он говорит это прежде всего самому себе, а не библейскому Моисею. Только в этом случае мы можем интерпретировать это выражение не как простое сообщение, а как перформативное высказывание.

Априорного знания о том, что абсолют есть Сверхсущий, или, что то же самое,[189] Сущий как таковой, мы иметь не можем. Это знание и в самом деле может быть дано нам только в неком «откровении», т. е. в обращенном к нам высказывании абсолюта о том, что он и в самом деле решил сделать свое существование метафизическим фактом.

> Суждение конечного духа о перформативном высказывании, совершенном субъектом, отличным от него самого, в лучшем случае может оказаться «цитатой»: «Бог сказал: “Я делаю себя Сущим”». Ясно, что содержание подобной цитаты может быть для конечного духа лишь *апостериорной* данностью. Когда же он осмеливается говорить от лица абсолюта, то его высказывание может оказаться не пустым

---

[189] См. *Кричевский А. В.* Абсолютный дух сквозь лики триединства… С. 16.

звуком лишь в том случае, если ему удастся превратить себя в метафизический символ абсолюта.[190] <

Однако для того, чтобы это высказывание могло быть обращено ко мне, необходимо (здесь это слово уместно), чтобы оно сначала было обращено абсолютом к самому себе.

Абсолют говорит самому себе: «Я есмь Сущий», – и эта констатация как перформативное высказывание есть вместе с тем (или не что иное как) акт сотворения констатируемого, т. е. свободный акт *онтологического* самосотворения, который в данном случае, т. е. в случае полагания *бытия*,[191] можно было бы считать свободным актом *онтологического* самосознания, тождественного этому бытию. Данное утверждение имеет характер самосоотнесенного высказывания, в котором *сообщение о деянии совпадает с самим деянием*.

Тот, Кто говорит о себе: «Я есмь Сущий», – это Тот, Кто самим актом этого высказывания свободно полагает себя в качестве Сущего. По образцу библейского текста взгляд «со стороны» на это событие можно было бы сформулировать так: «И сказал Бог: да буду Я. И стал… Бог» (ср. Бытие 1:4). Это – предшествующее сотворению мира метафизическое событие, реализуемое перформативным высказыванием абсолютного духа о своем собственном бытии, о котором умалчивает Библия. Фактически абсолют «есть» здесь Тот, Кто говорит: «Сим я сотворяю Себя

---

[190] Подробный анализ диалектики прорыва конечного духа к абсолюту в традиции немецкой философской мистики содержится в третьей главе моей книги «Абсолютный дух сквозь лики триединства…» (с. 185–233). См. также главу нынешней книги, посвященную Майстеру Экхарту.

[191] Внимательный читатель уже должен понять, что полагание бытия абсолюта – это не единственный «теогонический», или, точнее, богополагающий, т. е. полагающий Бога, акт.

как Сущего». Слово «есть» здесь, разумеется, употреблено только в качестве связки, ибо никакого утверждения о *бытии* самого Полагающего *«до»* акта его *высказывания* о своем бытии здесь не содержится. Более того, Полагающего самого по себе, скорее, следовало бы назвать Не-сущим. Само высказывание «Я есмь Сущий» парадоксальным образом указывает на Субъекта этого высказывания как на Не-сущего, о котором даже нельзя сказать, что Он – Сверхсущий, ибо Он должен быть постигнут как Тот, Кто «сильнее» всякого без исключения бытия, в том числе и сверхбытия любого порядка, т. е. сильнее сверхбытия как такового. Смысл этого парадокса состоит в том, что *силой произнести Слово «Я есмь Сущий» может обладать лишь Тот, Кто сам по себе покоится в абсолютной отрешенности от бытия*. Таким образом, перформативное высказывание абсолюта о своем бытии вместе с тем несет в себе весть о том, что сам по себе он никоим образом не существует. И это еще не самое глубокое сообщение, закодированное в этом Слове.

► Но верно ли, что в таком случае высказывание «Я не есмь Сущий», заостренное, далее, до утверждения «Я не есмь (никоим образом)», должно выглядеть как более адекватная самооценка абсолютного духа? Иначе говоря, можно ли считать *высказывание* «Меня нет никоим образом» (= «Я – Не-сущий» = «Сим я полагаю себя Не-существующим») перформативным актом, в котором абсолютный дух созидает свое абсолютное небытие? Имеем ли мы право в погоне за актуальной бесконечностью допустить возможность и констатировать метафизическую необходимость такого перформативного высказывания, силой которого абсолют полагал бы себя в качестве такого *X*, который оказывался бы безусловно

трансцендентным[192] по отношению ко всякому бытию, т. е. к бытию как таковому (включая также сверхбытие любого порядка, т. е. сверхбытие как таковое)?

Уточняю вопрос: имеет ли смысл говорить о таком перформативном высказывании, силой которого абсолютный дух полагал бы себя не в качестве Сущего, а в качестве Не-сущего? Ведь мы, казалось бы, и вправду не только имеем право, но и должны рассуждать примерно следующим образом.

Любое свободное полагание есть некий акт, действие, деяние. Свободное полагание можествования опять-таки есть акт. Положенное можествование есть метафизический факт. Поэтому, как может показаться, *акт как созидание абсолютным духом некоторого метафизического факта есть его творящее Слово, т. е. выражение, высказывание.* Это вроде бы должно относиться и к акту полагания самого абсолютного можествования как такового.

Но так ли это на самом деле? Посмотрим. Итак, речь идет о таком высказывании, которое мы называем перформативным в метафизическом смысле. Акт свободного

---

[192] Под *безусловной* трансцендентностью я понимаю над-аффирмативную трансцендентность, т. е. такую, которая не подчиняется диалектике тезиса (имманентное), антитезиса (трансцендентное) и синтеза (имманентно трансцендентное). Именно такой трансцендентностью должен обладать шеллинговский безусловно абсолютный дух, постигаемый в его свободе по отношению к его имманентным формам. Почему гегелевскому абсолютному духу до такой трансцендентности далеко, как лягушке до неба, внимательный читатель уже должен хорошо понимать. Обращу здесь внимание лишь на то, что поскольку область применения диалектики *трансцендирования трансцендентности*, – опять-таки основанная на схеме отрицания отрицания и потому остающаяся в рамках рассуждений об аффирмативности), – в принципе не может выйти за пределы для-себя-бытия, то трансцендентность безусловно абсолютного духа Шеллинга не может быть описана в ее терминах. По той же причине не может здесь работать диалектика самосоотнесенной негативности, или неиного, описанная Кузанским.

полагания абсолютного можествования, в том случае, если он совершается, сам есть метафизический факт. Акту полагания абсолютом своего бытия метафизически предшествует факт отрешенного от бытия единства абсолюта. Этот факт мы опять-таки должны мыслить как результат свободного полагания, т. е. как метафизический факт в узком смысле. Поэтому умозрение пытается помыслить и такую метафизическую позицию, которая предшествует также и акту полагания абсолютного единства. Но что же может предшествовать этому акту? Очевидно, сам абсолют, обладающий силой утвердить себя в качестве платоновского Единого первой позиции и сам по себе отрешенный не только от бытия, но и от абсолютного единства. Его собственное «положение», как уже было отмечено, не может быть даже названо метафизической позицией, ибо он – «по ту сторону» не только бытия, но и метафизического универсума как такового. Это – Бездна абсолютного небытия и, соответственно, абсолютного молчания. Это – тишина, где абсолют воздерживается от высказывания не только Слова о бытии, но и Слова об отрешенном от бытия Единстве. Тем самым абсолют утверждает себя в качестве Молчащего как такового, который может абсолютно все. Это – некий перформативный акт. Более того, это акт опять-таки свободный. Но можно ли этот акт считать неким перформативным *высказыванием*? Я имею в виду следующее.

Метафизическая позиция, описываемая возможным для абсолюта высказыванием «Я могу молчать» («Я полагаю себя в качестве Могущего молчать»), выглядит более слабой, чем позиция самого абсолютного молчания. Дело в том, что позиция «Я могу молчать» опять-таки есть некое высказывание (= «Я утверждаю себя в качестве Могущего молчать»). Это – высказывание Слова, причем это Слово уже не о бытии или об

отрешенном от бытия единстве, и даже не об абсолютном молчании, а о Том, Кто *может* молчать.

> Здесь важно обратить внимание и на следующее. Когда я говорю: «Я молчу», – то я противоречу самому себе. Иначе говоря, утверждение «Я молчу», будучи высказанным, с необходимостью оказывается ложным. Молчание по определению подразумевает воздержание от высказывания. Поэтому акт высказывания о молчании нарушает само это молчание и тем самым отрицает само его содержание. Что же это высказывание могло бы означать в перформативном аспекте? Его во всяком случае можно было бы считать таким перформативным высказыванием, которое реализует не то, о чем оно высказывается, а нечто противоположное. Далее. На онтологическом уровне оно было бы высказыванием либо о бытии («Я *есмь* Молчащий»), либо о небытии «Я *не есмь* Высказывающий что-либо». Если мы примем тезис о том, что бытие абсолюта есть его онтологическое само-утверждение, самополагание, реализуемое его перформативным высказыванием «Я есмь», то тогда высказывание «Я не есмь Высказывающийся» будет равносильно высказыванию о своем небытии: «Я не есмь Сущий», – или: «Меня нет». Верно ли что это последнее высказывание реализует собой противоположность тому, о чем оно высказано? Здесь вроде бы напрашивается следующее рассуждение. Говоря: «Меня нет», – абсолют тем самым уже, как кажется, полагал бы себя не в качестве не-сущего, а в качестве некоторого определенного, негативным образом сущего, противоположного опять-таки некоторому определенному иному, позитивным образом сущему. Поэтому высказывание абсолюта о своем небытии в обоих случаях выглядит как утверждение о своем бытии, равносильное метафизическому перформативному утверждению (полаганию) этого бытия. Именно поэтому приходится

настаивать на том, что Молчащий полагает себя в качестве Молчащего не актом высказывания («Я молчу» = «Я есмь Молчащий»), а актом воздержания от всякого высказывания. Получается, что перформативный аспект этого высказывания, *долженствующий* конституировать мой статус в качестве молчащего, *на самом деле* разрушает его. Тезис «Я молчу» может быть истинным лишь в том случае, если я и в самом деле молчу, т. е. не высказываю *ничего*, в том числе и его. Абсолютное молчание в нашем смысле тоже есть некий *перформативный* акт, но это акт не высказывания, а воздержания от каких бы то ни было высказываний, т. е. *акт молчания*. Когда же абсолют говорит: «Я есмь», – или, что то же самое, «Да буду Я», – то это перформативное высказывание, тождественное акту самополагания абсолюта в качестве Сущего. Напрашивающийся вывод: самополагание же абсолюта в качестве Не-сущего отнюдь не есть некое высказывание типа «Меня нет»: это – свободный акт воздержания о высказываний вообще, – как о бытии, так и о небытии и даже о можествовании как таковом. Этот вывод, однако, требует более дифференцированного подхода. Замечу прежде всего, что с *относительным* молчанием абсолюта мы имеем дело уже в контексте шеллинговской позитивной философии. Это – молчание абсолютного духа в метафизической позиции «до» сотворения мира, которая у Шеллинга выступает в качестве первой. *Такое* молчание, разумеется, есть молчание не абсолютное, а молчание всего лишь в отношении *«иного»* бытия. Вторая форма абсолютного духа в этой позиции как раз и есть не что иное, как перформативное *высказывание* абсолютного духа о своем воздержании от полагания второй шеллинговской метафизической позиции. Здесь вторая форма выступает как Слово, высказанное в рамках своего рода «внутреннего диалога», имеющего место в рамках аффирмативного бытия

абсолютного духа. Поэтому шеллинговская первая позиция – это еще не позиция абсолютного молчания. Этим Словом внутренне высказано всего лишь следующее: «Я есмь Тот, Кто может быть *иным*», – или: «Я могу сотворить мир, а из него – опять самого себя» и т.д., но воздерживаюсь от этого деяния. Далее. В нашем контексте гораздо важнее следующее. *Не всякое перформативное высказывание абсолюта есть высказывание о бытии.* Дело в том, что, как мы уже знаем, если абсолют произносит перформативное высказывание «Я – Единый», то тем самым он полагает себя отнюдь не в бытии, а в единстве, абсолютно отрешенном от бытия и не предполагающем даже его возможности. Возможность эта созидается лишь особым актом, коим абсолют ее «усматривает» и тем самым «впервые» созидает «из ничего». Однако в том случае, если абсолют созидает эту возможность, он может отнестись к ней двояким образом, а именно – он может претворить ее в действительность или воздержаться от этого. Так вот акт созерцания этой возможности при воздержании от ее реализации как раз и может быть выражен особым Словом: «Я не существую». Произнесение этого Слова будет перформативным высказыванием абсолюта, усматривающего и тем самым созидающего возможность своего бытия, но при этом удерживающего себя от ее реализации. Таким образом, перформативное высказывание типа «Я молчу о своем бытии» оказывается вполне возможным и может иметь свой особый смысл, подобно тому как осмысленным будет и перформативное высказывание «Я молчу о своем отрешенном от бытия единстве», где абсолют утверждает себя в качестве силы, стоящей над единством и при этом усматривает возможность созидания этого единства без ее реализации. <

Акт абсолютного молчания, как мы уже поняли, есть воздержание от полагания какой бы то ни было метафизической позиции вообще, а потому сам он не может быть локализован ни в какой метафизической позиции. *Акт воздержания от метафизической позиции вообще сам уже не есть метафизическая позиция.* Таким образом, абсолютного молчания *нет* еще и в этом – окончательном – смысле. Поэтому можно сказать точнее: его нет ни в каком смысле. Но мы и ищем не ту тишину, которой нет *в определенном смысле* и которая тем самым в определенном смысле *есть*, а как раз ту, которой нет никоим образом. Перформативное высказывание «Я молчу» утрачивает свой смысл лишь на том высшем метафизическом уровне, где молчание оказывается свободным от какой бы то ни было метафизической интенциональности. Перформативный акт воздержания от высказываний вообще, т. е. акт абсолютного молчания, сам уже не может рассматриваться как высказывание.

И все-таки верно ли, может спросить упрямый оппонент, что *в любом высказывании абсолют молчит о самом главном*, а именно о самом своем абсолютном молчании? А может быть, *само молчание следует считать неким особым, или, точнее, уникальным, способом высказывания*, а именно – способом высказывания абсолютного Ничто о себе самом как таковом? Во избежание путаницы здесь надо учитывать следующее.

В отличие от высказывания «Я молчу» высказывание «Я могу молчать» выглядит непротиворечивым. Все, однако, выглядит просто лишь до тех пор, пока мы не имеем дело с высказыванием перформативным. Если я всего лишь высказываю сообщение о том, что я могу молчать, то я хотя и не молчу, но все же отнюдь не отменяю этим высказыванием свое можествование молчать. Если же мы попытаемся приписать подобное высказывание абсолюту в качестве перформативного, то

столкнемся с трудностями. Ведь ясно, что высказывание «Я могу молчать» не может быть актом, которым абсолют действительно утверждает себя в качестве Могущего молчать. Нельзя, высказывая слово, утвердить себя в качестве того, кто может воздержаться от всяких слов. Можествование молчать хотя и не отрицается словом, однако противоречием будет считать, что само это можествование действительно утверждается именно словом о нем. Ведь тогда получалось бы, что абсолют не может молчать, не высказывая слова о своем молчании. Верно, правда, что абсолют, коль скоро он не просто молчит, но именно может молчать, должен мыслиться как Тот, Кто занимает по отношению к этому молчанию определенную метафизическую дистанцию. Однако считать, что эта дистанция задается именно произнесением слова, значит совершать ошибку, аналогичную той, которую совершает тот, кто пытается свободу абсолюта по отношению к своему собственному бытию усмотреть в его способности сотворить свое инобытие и отождествиться с ним. Ведь подобно тому как свобода абсолюта по отношению к своему собственному бытию означает его свободу по отношению ко всякому без исключения бытию, в том числе и инобытию, так и свобода абсолюта по отношению к Слову означает его трансцендентность по отношению ко всем без исключения Словам. Никакое Слово в принципе не в состоянии обеспечить эту трансцендентность.

Итак, акт абсолютного молчания не может считаться перформативным высказыванием, даже если под таковым высказыванием понимать высказывание абсолюта о себе как о Могущем молчать. Главная опасность, которую здесь надо избежать умозрению, это отождествление метафизического *утверждения* как перформативного акта с перформативным *высказыванием*. Ре-

шение, расчищающее нам дорогу, таково: ***свободное молчание абсолютного духа следует понимать как такой перформативный акт, который высказыванием не является. Это – акт свободного воздержания от каких бы то ни было высказываний вообще***. Именно такое молчание может быть постигнуто в качестве метафизического условия свободного высказывания абсолютом своего Слова. ◄

Нельзя утверждать, что Слово, о котором говорится в Библии, «было у Бога» еще «до» акта его произнесения. Слово – это *всегда* Слово *произнесенное*. Даже то Слово, которое «в начале было у Бога», есть *внутренне произнесенное Слово*! Произнесению этого Слова метафизически предшествует акт абсолютного молчания, тождественный акту абсолютного небытия.

В таком контексте вечность Слова оказывается неабсолютной. Ведь для нас важно понять следующее. Утверждение об абсолютной *вечности* и *неположенности* бытия Бога, который в таком случае не «начал быть», а «всегда был, есть и будет», на самом деле несовместимо с тезисом об *абсолютном* господстве Бога, в силу своей актуальной бесконечности простирающемся также и на его собственное бытие. По отношению к абсолютному молчанию Слово метафизически вторично.

Слово, не произнесенное даже внутренне, не существует вообще. Сотворение «из ничего» начинается с внутреннего произнесения Слова, равносильного его созиданию. И это самое первое Слово само «*есть* Бог». Оно и есть сам Бог. Высказывание этого Слова – это акт самополагания Бога как Сущего, реализуемый им из абсолютного молчания. Слово «рождается» из молчания. Молчание «рождает» Слово. Однако вместо «рождения» здесь следует говорить о свободном полагании, т. е. именно о творении, которое в данном случае есть самосотворение Бога. Это – сотворение Богом самого себя в качестве Сущего. Молчание

же есть акт самосотворения Бога в качестве абсолютного Не-сущего. Здесь мы фактически обсуждаем два перформативных акта. Произнесение Слова, тождественного Богу, есть перформативный акт, силой которого Бог созидает Себя в качестве Сущего: «Я есмь Сущий» = «Я есмь» = просто «Есмь». Это – перформативное высказывание Бога о своем бытии. Воздержание же от высказываний вообще, как о бытии, так и о небытии, абсолютное молчание – это перформативный акт, силой которого Бога созидает себя в качестве Не-сущего. При этом Молчащий метафизически первичен по отношению к Говорящему.

Я только что сказал об акте *внутреннего* произнесения Слова. Что же это значит? Что должно было бы означать тогда его *внешнее* высказывание? Под внутренним высказыванием Слова следовало бы подразумевать акт, в определенном смысле аналогичный описанному Шеллингом акту «усмотрения» абсолютным духом возможности полагания инобытия своих имманентных форм. Этот акт, как мы знаем, тождествен, по Шеллингу, изначальному созиданию таковой возможности и метафизически предшествует ее реализации. Он, таким образом, имеет место в той метафизической позиции, которая выступает в построении Шеллинга как первая. В нашем контексте это – вторая позиция, соответствующая второй гипотезе платоновского «Парменида». Не можем ли мы предположить, что действительному полаганию собственного бытия абсолюта, т. е. «внешнему» высказыванию абсолютом своего Слова-Бытия, непосредственно предшествует его «внутреннее» высказывание, коим созидается его непосредственная возможность? Созидание такой возможности в таком случае можно было бы считать «замыслом» отрешенного от бытия абсолюта сотворить свое собственное бытие. Перформативным высказыванием, соответствующим этому «замыслу», было бы произнесение внутреннего

Слова-Бытия. Внутреннее «звучание» этого Слова таково: «Я – Тот, Кто может быть». Внимательный читатель легко заметит, что логика, представленная в предлагаемом построении, в этом моменте совпадает с логикой, которой руководствовался Шеллинг в своей «философии откровения» вплоть до того момента, когда он совершил подмену универсальной категории бытия понятием инобытия. В соответствии с этой логикой перформативному высказыванию «Я есмь» непосредственно предшествует именно «внутреннее» перформативное высказывание «Я *могу* быть». Это высказывание опять-таки нельзя считать абсолютно изначальным.

Выше я сказал о том, что в Слове *«Я есмь Сущий»* фактически закодировано сообщение о том, что абсолют сам по себе сохраняет свою полную отрешенность от бытия, ибо именно в этой отрешенности от бытия как раз и коренится его сила к бытию. Там же я указал и на то, что на этом умозрение успокоиться не может. Почему? Потому что само это сообщение как таковое здесь еще не представлено как опять-таки перформативный акт. Этот акт, во-первых, все еще представляет собой перформативное *высказывание*, а во-вторых, это высказывание имеет свое позитивное содержание, являясь прежде всего не отрицанием бытия, а утверждением, которым абсолют полагает себя в качестве Единого. Это высказывание, как уже было указано, звучит так: «Я – Единый». Само по себе оно, как мы видим, *свободно от направленности на бытие*. Силой единства абсолют, однако, может обладать лишь благодаря своей отрешенности от него. Поэтому сообщением, закодированном в перформативном высказывании абсолюта о своем отрешенном от бытия единстве, является весть о том, что абсолют сам по себе выше также и своего единства. «Я – Тот, Кто может сотворить свое единство», – это то перформативное высказывание, которое *непосредственно* предшествует высказыванию Слова

«Я – Единый». Можествование, которое здесь утверждается, все еще имеет определенную метафизическую интенциональность, ибо объектом его является именно отрешенное от бытия *единство*. Условием этого можествования, однако, должно являться такое положение абсолюта, где его сила свободна и от этой направленности, а также от направленности на трансцендентное метафизическому универсуму абсолютное Ничто, а тем самым, наконец, и от какой бы то ни было метафизической интенциональности вообще. Это положение, которое хотя и утверждается неким перформативным актом, однако акт этот мы уже в принципе не можем считать *высказыванием*. Это – свободный акт абсолютного молчания, коим абсолют утверждает себя в качестве абсолютного Ничто и тем самым в качестве Того, Кто может *все*.

Тем самым мы получили следующую иерархию перформативных высказываний. Перечислю их в восходящем порядке. Сотворение абсолютом света конечного бытия: «Я сотворяю свет»; сотворение абсолютом света своего собственного бытия: «Я есмь Сущий»; сотворение абсолютом света своего отрешенного от бытия единства: «Я – Единый». Над абсолютным единством как вершиной этой иерархии царит свободный акт, которым абсолют утверждает себя в своем абсолютном молчании и силой которого только и может созидаться вся эта иерархия в целом, конституирующая метафизический универсум как таковой.

§ 3. Абсолютное молчание как перформативный акт воздержания от всех без исключения перформативных высказываний

Метафизическое молчание абсолюта – это тот метафизический «фон», который дает ему силу творить свое отрешенное от бытия *единство*, свое *бытие* и, далее, *инобытие*, т. е. мироздание. При этом отрешенное от

бытия единство, бытие и инобытие в конечном счете могут держаться только силой этого молчания. Но прежде *всего* абсолют – этот Тот, Кто *свободен* молчать обо всем. Он, таким образом, *может* не творить себя ни в качестве мира, ни в качестве Сущего, ни в качестве отрешенного от бытия Единого, ни в каком бы то ни было качестве вообще. Он может вообще не творить себя как такового и как раз тем самым – творить себя в качестве абсолютного Ничто. Иначе говоря, абсолют *может* воздерживаться от перформативных высказываний о самом себе и тем самым воздерживаться от сотворения самого себя, или, что *то же самое*, творить себя в качестве абсолютного Ничто. Его молчание – не что иное, как перформативный акт, силой которого реализуется именно это его можествование. Но не значит ли это в свою очередь, что этим актом он воздерживается не от *всякого* творения? Ведь своим молчанием он *творит* себя в качестве Молчащего. В этом смысле абсолютное молчание есть сразу и метафизический факт (результат творческого деяния) и акт (само это творческое деяние). Причем именно в этом случае можно считать очевидным, что это «совпадение» *двух* моментов (акт и факт) есть лишь видимость: на самом деле это абсолютно простое, *единое* в себе самом действие. Можно ли сказать, что единство это превыше *всего*? Я имею в виду следующее. Абсолют может *молчать*. Реализация этого аспекта означает, что абсолют при этом молчит *на самом деле*. Далее. Абсолют *может* молчать. Реализация этого аспекта означает, что он может и *не* молчать. Что означает здесь это «не»? Оно означает не отрицание молчания, а нечто совершенно иное, а именно – такую метафизическую дистанцию по отношению к молчанию, которая делает это молчание свободным. Реализация *можествования* молчать как именно можествования означает не только то, что абсолют

может совершить перформативный акт молчания. Прежде всего она означает, что сам по себе абсолют выше даже самого перформативного акта молчания как такового. Абсолюту как таковому метафизически *безразлично*, молчит он или нет, «подобно тому как» – или, точнее, в несоизмеримо большей «степени», чем – абсолютному Единому безразлично, полагает Он себя в качестве Сущего или нет. Именно здесь абсолют утверждает себя в качестве Того, Кто *может* молчать, или обладает силой молчания, и при этом само это его можествование должно опять-таки пониматься как результат свободного полагания. В чем же состоит действие, коим полагается именно этот результат? Абсолют свободен утвердить себя не просто в качестве Молчащего, но прежде этого – в качестве Того, Кто *может* молчать. В том случае, если он утверждает себя в этом качестве, он *на самом деле* оказывается Тем, Кто может молчать. Что значит здесь «на самом деле»? Разве «до» этого абсолют *не мог* молчать? Последний вопрос, однако, некорректен. Дело в том, что *сила молчания* как таковая опять-таки должна быть постигнута не как слепая данность, как результат свободного полагания. Абсолют на определенном метафизическом уровне свободно творит саму возможность этого молчания, «подобно тому как» на более низком уровне шеллинговский абсолютный дух впервые творит саму возможность полагания инобытия своих имманентных форм особым метафизически актом «усмотрения» этой возможности. Вернемся на шаг назад. Посмотрим, что значит «на самом деле» применительно к следующей ситуации. Абсолют *может* молчать и молчит *на самом деле*. Не значит ли это, что если абсолют не молчит «на самом деле», то он и не обладает указанным можествованием? Нет, не значит. Такое рассуждение было бы аналогично тому, как если бы я утверждал, что, напри-

мер, для того, чтобы абсолют обладал можествованием *быть*, ему надо уже «непредмыслимым образом» быть на самом деле («возможность-бытие» Кузанского), а для того, чтобы обладать можествованием *единствовать*, ему надо уже опять-таки «заранее» оказаться в себе единым (такое можествование можно было бы по аналогии назвать *возможностью-единством*, т. е. такой возможностью единства, которая сама по себе является единством как таковым). Абсолют поистине может молчать только в силу того своего качества, благодаря которому он в себе самом отрешен от самой противоположности молчания и высказывания. Далее. Выше я говорил о том, что высказывание «Я могу молчать» не противоречит себе: я могу молчать, но в настоящий момент, произнося эти слова, я не молчу. Однако, как было показано, ситуация радикально меняется в том случае, если такое высказывание должно быть перформативным. Ведь тогда ситуация должна будет выглядеть так, что я произношу высказывание «Я могу молчать» и именно и только тем самым «впервые» сотворяю само можествование молчать, о котором идет речь в данном высказывании. Иначе говоря, получится, что я могу молчать *только* в том случае, если я – перформативным образом – высказываюсь об этом своем можествовании, что бессмысленно. Это значит, что высказывание «Я могу молчать» не может быть перформативным, в то время как высказывание «Я молчу» не может быть не только перформативным, но и просто истинным высказыванием. Это значит, далее, что можествование молчать не может быть создано каким бы то ни было перформативным *высказыванием*. При этом, как представляется, перформативный *акт* абсолютного молчания, тождественный *действительному* молчанию, это не то же самое, что перформативный акт, коим полагается сама *возможность* этого молчания, т. е. тот акт, где абсолют

свободно полагает себя не просто в качестве фактически Молчащего, а в качестве Могущего молчать. Этот последний акт не может, как мы только что поняли, быть перформативным высказыванием типа «Я могу молчать», ибо это высказывание фактически деле было бы тождественно утверждению о том, что на самом деле я молчать не могу. Однако не только действительное абсолютное молчание, но и само можествование молчать должно быть постигнуто как результат свободного полагания. Это значит, что Субъекта свободного полагания умозрение должно постичь как силу, которая возвышается на тотальностью всех без исключения свободно положенных метафизических фактов и при этом – парадоксальным образом – свободна также и прежде всего по отношению к себе самой. Это – свободная сила абсолютного молчания, коренящаяся в бездне абсолютного Ничто и вместе с тем творящая саму эту бездну. Умозрение понимает, что сила эта имеет собственное метафизическое содержание, благодаря которому она безразлична даже по отношению к своему всемогуществу. Содержание это – абсолютная Самость как субъект свободного молчания. Она, однако, в принципе недоступна умозрению. Именно здесь умозрение встречается с Непостижимым как таковым и само умолкает. Почему именно здесь? Потому что здесь оно встречается с Тем, Кто – перформативным образом – может воздержаться от Слова о мироздании, от Слова о Боге как Сущем, от Слова о Боге как отрешенном от бытия Едином и при этом не просто молчит в себе самом, а властвует также и над своим абсолютным молчанием, тождественным всемогуществу.

Можно ли назвать *можествование* молчать обо всем без исключения молчанием о молчании? Я уже указал на то, что лишь Тот, Кто может молчать, воздерживаясь от Слова-Бытия, действительно может высказать его

свободно, и лишь Тот, Кто может молчать, воздерживаясь от Слова-Единства, способен к перформативному высказыванию, созидающему это единство. Теперь может показаться, что молчать поистине свободно может лишь Тот, Кто может молчать о самом молчании. Но можно ли такое молчание о молчании назвать *воздержанием* от молчания? Очевидно, нет. Это важный момент: молчание о молчании как таковое свободно от диалектики *отрицания отрицания* еще в большей «степени», чем отрешенное от бытия высказывание Слова об абсолютном единстве. Поэтому оно отнюдь не должно снова пониматься как некое высказывание. Молчание о молчании – это актуально бесконечная вершина абсолютного молчания, на которой молчание, не будучи направленным ни на что, именно тем самым оказывается направленным на абсолютное Ничто, а значит, на самого себя. Само же по себе абсолютное молчание может быть понято как – опять-таки перформативный – акт воздержания от всех без исключения перформативных *высказываний*, т. е. как акт молчания обо всех возможных метафизических позициях, включая позицию можествования самого же абсолютного молчания. Молчащий – это тот, кто может молчать и действительно молчит обо всем, в том числе и о самом себе, причем также и о самом себе как о Молчащем. Здесь, однако, придется подумать еще вот о чем.

Акт абсолютного молчания – это опять-таки акт свободный. Не получается ли поэтому так, что Всемогущего мы должны мыслить как Того, Кто может воздержаться и действительно воздерживается не только от всех метафизических перформативных *высказываний*, но и от всех перформативных *актов* вообще, к числу которых относится и сам акт абсолютного молчания? Это – непостижимое для умозрения деяние

Непостижимого как такового, которым Он свободно полагает себя в качестве абсолютного Ничто.

► Обыденное сознание отторгает тезис о том, что субъект абсолютного можествования – это абсолютное Ничто. Ведь раз мы говорим о таком Ничто и даже пытаемся, пусть хотя бы только апофатически, описать его, то тем самым уже якобы признаем его хоть каким-то образом существующим. О том, что не существует никоим образом, якобы нельзя ни говорить, ни мыслить. Несостоятельность этого возражения мы можем теперь продемонстрировать более интересным образом. Дело в следующем. Мы уже знаем о том, что никоим образом абсолют не существует уже в качестве отрешенного от бытия Единого. Однако в этом качестве абсолют утверждает себя именно перформативным *высказыванием*: «Я – Единый». Об этом Слове мы даже не можем сказать, что оно остается *за пределами* бытия или что оно *выше* бытия или метафизически *предшествует* ему. «Там», где абсолют произносит это Слово, – если он его и в самом деле произносит, – в принципе нет никакого бытия. «Там» нет бытия как такового. Само по себе это высказывание свободно даже от мысли о возможности бытия как такового. Таково Слово об абсолютном единстве. Верно, однако, и то, что даже это Слово не является словом о Том, Кто обладает силой его высказать. Любые высказывания о Молчащем как таковом в принципе остаются неадекватными. Что же касается наших попыток что-то высказать о нем, то они представляют собой лишь способ указать на него, навести наш умственный взор на то, о чем в конечном счете можно лишь молчать. Неадекватность эта, однако, имеет фундаментальную метафизическую основу. Я имею в виду следующее. В каком смысле может быть верным тезис о том, что абсолют действует не напрямую,

а всегда через иное[193]? Ответ: *через иное он действует именно в качестве Молчащего*. Ведь все *высказанное* Им – это на самом деле *не Он*. Возьмем ли мы высказанное им Слово «Я есмь Сущий» или даже Слово «Я – Единый», – это все равно будет не Он, ибо и в этих Словах Его нет, ибо Он – абсолютное Ничто. При этом, однако, Молчащий присутствует в высказанном. Парадоксальность этого присутствия состоит в том, что бытии Он присутствует отрешенным от бытия образом, а в отрешенном от бытия единстве Он присутствует, оставаясь отрешенным от единства. В силу этой парадоксальности все высказанное Им без исключения оказывается *иносказанием*. Когда, например, Он говорит «Я есмь» и тем самым действительно созидает себя в качестве Сущего, то на самом деле его все равно нет даже в акте этого перформативного высказывания, ибо его Слово таково, что оно не нарушает его абсолютного молчания, но может звучать лишь на его метафизическом фоне. Поэтому уже в Сущем как таковом мы можем услышать дыхание абсолютного Ничто, которое, хотя и лишь косвенным образом, но все же указывает нам на Молчащего как такового, ибо оно исходит именно от него. Тем самым благодаря Сущему мы можем также *слышать молчание* абсолюта. Непосредственное же единение с ним возможно лишь в перформативном акте абсолютного молчания, отрешенного как от бытия, так и от единства. Поэтому наше молчание о Нем – это то самое молчание, которое Прокл понимает как «завершающую стадию созерцания Единого» (*Лукомский*, с. 690). Это не просто *наше* молчание. Это – символически-метафизическое состояние субъекта, реализующее в себе

---

[193] В контексте более низкого метафизического уровня на этот момент, в частности, указывает Шеллинг, говоря, например, о том, что свою «подлинную волю» Отец не проявляет «непосредственно», а действует через «противоположное» (SW_2, Bd. 3. S. 326).

и тем самым указывающее собой на молчание самого Молчащего, а именно – на его молчание обо всем, в том числе о самом себе и о своем молчании, которое мы понимаем как акт воздержания от каких бы то ни было перформативных высказываний как о бытии, так и о небытии чего бы то ни было. В определенном смысле это молчание опять-таки можно понять как некий перформативный акт, а именно: как акт самополагания Молчащего в его абсолютном молчании. В качестве метафизического символа микроуровня этот акт воспроизводится в указанном состоянии молчания того, кто «слушает» молчание Молчащего. Но можем ли мы удовлетвориться *таким* молчанием? Совпадает ли оно, наконец, с обсуждавшейся нами выше экхартовской метафизической Бездной? Ведь непостижимость Бездны Божественности состоит в том, что в ней абсолют свободно утверждает себя в качестве Субъекта, господствующего над актуально бесконечной совокупностью не только всех метафизических перформативных высказываний, но и всех метафизических актов вообще, включая акт абсолютного молчания, в котором абсолют самоутверждается в качестве трансипостасной метафизической силы. ◄

Абсолютное молчание есть воздержание абсолюта от каких бы то ни было перформативных высказываний: как от высказываний, полагающих бытие, в том числе и собственное бытие абсолюта, так и от высказываний, полагающих небытие, в том числе и таких, которыми полагается небытие абсолюта в качестве мира, в качестве Сущего Бога и даже в качестве уже отрешенного от бытия Единого. При этом воздержание от определенного метафизического перформативного высказывания можно рассматривать и как перформативный акт отрицания его содержания. Воздержание абсолюта от высказывания бытия в определенном смысле может быть понято как отрицание этого бытия.

Невысказанное бытие – это положенное небытие. В том случае, если это небытие относительное, его отрицанию могут соответствовать перформативные высказывания типа: «Я воздерживаюсь от полагания *мира*», «Я воздерживаюсь от полагания *бытия как такового*», «Я воздерживаюсь от полагания *абсолютного единства*».

> Заметим, что здесь сам субъект этих высказываний как бы «уходит во тьму», дистанцируя себя от того, от чего он воздерживается. <

При этом, как представляется, за этими негативными высказываниями будут стоять перформативные позитивные высказывания более высокого порядка: за первым – «Я пребываю в своем аффирмативном бытии», за вторым – «Я покоюсь в своем отрешенном от бытия единстве», а за третьим… Может ли за третьим негативным перформативным высказыванием стоять позитивное перформативное *высказывание*? Здесь важно не забывать следующее. В отличие от акта воздержания от высказывания бытия акт воздержания от высказывания небытия отнюдь не означает отрицания небытия и потому не может быть интерпретирован в духе аффирмативного результата «отрицания отрицания», коим является особая реальность, предстающая в системе Гегеля как самосоотнесенная негативность, где небытие «снимается» в неком хотя и «духовном», но все же опять-таки бытии, находящемся тем самым «под знаком» кажущейся непреодолимой, *неизбывной* (в контексте шеллинговской позитивной философии) третьей формы абсолютного духа. Воздержание от высказывания небытия – это не аффирмативный синтез, в котором должна «сниматься» негативность небытия, но оно само должно быть понято как «момент» абсолютного молчания, в котором поглощены как бытие, так и небытие. В соответствии с логикой свободы, разработанной поздним Шеллингом в пределах онтологического

измерения и подвергнутой мной спекулятивной возгонке на тот уровень, где абсолют постигается в его отрешенности как от бытия, так и от единства, следует допустить, что метафизическим условием возможности абсолютного единства является способность абсолюта воздержаться от полагания этого единства. Негативное перформативное высказывание абсолюта «Я воздерживаюсь от полагания абсолютного единства» представляет собой реализацию именно этой его способности. Но что является условием возможности самой этой способности? Соответствует ли выполнению этого условия опять-таки некоторое позитивное перформативное высказывание? Мой тезис состоит здесь в том, что на этом метафизическом уровне перформативные высказывания кончаются в принципе. Условием возможности молчания абсолюта о своем отрешенном от бытия единстве является его действительное молчание об этом единстве, а условием возможности этого все еще обладающего метафизической интенциональностью действительного молчания *о единстве* является молчание абсолютное, свободное от метафизической интенциональности как таковой и именно поэтому могущее утвердить себя также в качестве молчания о молчании. Только Тот, Кто может молчать о своем абсолютном молчании, может молчать и об отрешенном от бытия единстве и тем самым воздерживаться от его полагания. Здесь мы встречаемся с такой самонаправленностью метафизической интенциональности перформативного акта, которая при этом оказывается снятием метафизической интенциональности как таковой, в силу чего этот акт уже в принципе не может считаться высказыванием. *Молчание о молчании – это вообще не высказывание.* Однако при этом оно должно быть понято как свободный *акт*, которым абсолют полагает себя в качестве действительно Всемогущего.

> Итак, в каком же смысле можно говорить о «высказанном» молчании? Что бы это такое могло быть? Какое место такое молчание занимало бы в обозначенном нами контексте? Ясно во всяком случае, что его уровень ниже, чем уровень абсолютного молчания, обладающего верховным метафизическим статусом. Как я только что показал, высказанное молчание – это перформативное высказывание вышестоящего о его воздержании от полагания себя в качестве нижестоящего. Высказанное молчание всегда обременено метафизической интенциональностью. Но *абсолютное молчание высказыванию не подлежит в принципе*. В отличие от чистой прозрачности абсолютного молчания, условным и несовершенным символом которого мог бы служить, например, образ пустой рамки от картины, «высказанное» молчание – это «тьма», отделенная от «света»: «… и отделил Бог свет от тьмы» (Бытие 1:4). <

Свобода от аффирмативной диалектики двойного отрицания состоит помимо прочего в том, что перформативный метафизический акт молчания о молчании – даже несмотря на свою внебытийственную, а в конечном счете трансипостасную самонаправленность – не отрицает самого себя, не обращается в свою противоположность и не становится высказыванием. *Самонаправленное молчание остается молчанием.*

§ 4. О «непредмыслимости» пра-молчания

Акт перформативного метафизического высказывания, совершаемый абсолютом, предполагает некоторое его исходное состояние (*Urzustand*), которое выступает *по отношению к этому акту* как *исходное молчание*, метафизически локализованное *перед* ним (*Vorzustand*). Для дальнейшего продвижения к сути дела напрашивается переход к интуиции молчания *самосоотнесенного*. Еще один шаг в нужную нам сторону состоит в усмотрении

того, что искомый *X* – по ту сторону самой диалектики самосоотнесенности как таковой (в том числе и диалектики *самосознания*). Мы знаем, что это – *просто молчание.* Помимо прочего, оно, разумеется, есть и молчание о молчании, т. е. молчание самонаправленное, но от этого оно не становится высказыванием и не перестает быть молчанием. Это – абсолютное пра-молчание (*Ur-Schweigen*). И вот о нем-то следует сказать, что оно есть „*Vor*“ для всего, – но только не для себя! Оно предшествует всему, кроме самого себя. Себе самому оно не предшествует. Почему? Да хотя бы потому, что в противном случае это молчание было бы обременено чертами спинозовской субстанции, всегда уже как бы «преднаходящей» саму себя. Тогда Молчащий *unvordenklicherweise*, «непредмыслимым образом» преднаходил бы себя в качестве молчащего. Но его молчание – это *актуально бесконечное „Ur“, свободное от всякого „Vor“.* Именно в силу этого оно – молчание абсолютно свободное.

Получается, что Молчащий не преднаходит себя в качестве Молчащего и вместе с тем ему не предшествует что-либо иное. *Ему не предшествует ни нечто иное, ни он сам.* Это значит, что ему не предшествует *абсолютно ничто.* Здесь можно сказать, правда, что в этом совершенно особом, уникальном смысле он все же предшествует самому себе, а именно – в качестве *абсолютного Ничто.*

Итак, читатель чувствует разницу? Молчащему не предшествует ни иное, ни Он сам. Спинозовская же *causa sui* предшествует сама себе, а именно как *причина* себя и вместе с тем следствие *себя. Causa sui* «непредмыслима» (*unvordenklich*), и причем она такова не только для нас, но и для себя самой, ибо она такова сама по себе. Она «слепа» еще – и главным образом – в том смысле, что она не может «видеть» ничего перед собой (*vor sich*), кроме самой же себя. Во всяком случае *для нее* метафи-

зическое пространство перед ней отсутствует. Но в контексте шеллинговской позитивной философии следовало бы сказать, что это пространство у Спинозы отсутствует *как таковое*. Это как раз и значит, что собственное бытие спинозовской субстанции как бы застает ее «врасплох» и она тем самым не властна над ним. Молчащий, таким образом, не есть причина самого себя в смысле спинозовской субстанции. Его самосотворение не есть действие спинозовской субстанции. Однако Молчащий свободно творит самого *себя в качестве Молчащего*, и здесь *Он именно в качестве Молчащего* свободно творит самого себя. Иначе говоря, опять-таки получается, что акт *его самосотворения как Молчащего вообще не есть высказывание*. Поэтому самосотворение Молчащего не есть ни сотворение Им своего *бытия* (перформативное высказывание «Я есмь»), ни своего отрешенного от бытия единства (перформативное высказывание «Я – Единый). Но оно не есть и сотворение Им своего небытия. Этому последнему деянию соответствуют, как было отмечено, перформативные высказывания, имеющие определенную метафизическую интенциональность (высказывания типа «Меня нет в качестве…»). Самосотворение Молчащим самого себя как такового, как мы знаем, вообще есть не акт высказывания, а акт молчания. Следует ли нам полагать, что этому молчанию не предшествует абсолютно ничто: ни что-либо иное, ни оно само? Умозрению трудно понять тезис о том, что *абсолютному молчанию не предшествует ни какое-либо высказывание, ни само это молчание*. Но интуиция актуально бесконечного можествования заставляет меня мыслить абсолютное молчание именно таким парадоксальным образом. Во всяком случае можно, пожалуй, сказать, что *абсолютному молчанию предшествует лишь некий X, свободно полагающий себя в качестве абсолютного Ничто*. Но разве действие, которым этот *X*

полагает себя в качестве Ничто, не есть акт молчания? Тогда получается, что этот акт предшествует абсолютному молчанию. Если он тождествен абсолютному молчанию, то тогда получается, что абсолютное молчание предшествует самому себе. Но такое утверждение мы себе уже запретили. Если же он не тождествен абсолютному молчанию, то это должно означать, что *он – нечто большее, чем просто абсолютное молчание*. Это нечто большее, однако, нам приходится мыслить как силу, парадоксальным образом трансцендентную по отношению к актуально бесконечной совокупности любых метафизических актов, в которую уже входит не только универсум, но и господствующее над ним абсолютное Ничто.

§ 5. Переход от пра-молчания к пра-высказыванию

Именно в силу того, что Субъект абсолютного можествования – это нечто большее, чем просто абсолютное молчание, Он обладает силой произнести свое изначальное Слово. Стоит ли что-либо между изначальным молчанием этого Субъекта и его изначальным Словом? Что бы это могло быть? По-видимому, это сам *переход* от молчания к Слову как таковой. Вопрос: а может быть, *переход от абсолютного молчания к абсолютно изначальному высказыванию «Я – Единый» (пра-высказывание), сам еще не есть высказывание*? Но как нам уловить смысловую специфику этого перехода? Какая метафизическая реальность может лежать «между» абсолютным молчанием и первовысказыванием? Можно ли здесь уже и в самом деле говорить о некой метафизической реальности, коль скоро мы помним о том, что по отношению к абсолютному молчанию как таковому категория метафизической реальности неприменима? В нашем контексте напрашивается следующий тезис. Между молча-

нием и высказыванием имеют место, во-первых, *сотворение возможности* произнесения изначального перформативного высказывания, а во-вторых, *решение* действительно произнести его. Принятие такого решения (*Ur-Entscheidung*) – это первый позитивно интенциональный акт свободы, реализуемый абсолютом из бездны абсолютного Ничто. Итак, мы имеем следующие позиции: (1) абсолют молчит обо всем, тем самым утверждая себя в качестве абсолютного Ничто; (2) абсолют творит себя в качестве Того, Кто может утвердить себя в качестве Единого, *усматривая* эту возможность и тем самым *созидая* ее[194]; при этом он *может* сказать: «Я – Единый», – но не делает этого, в силу чего его *нет* в качестве Единого (созидание изначальной «негативной» метафизической интенциональности можествования, *Ur-Entscheidung* «со знаком минус»); (3) абсолют *решает* сказать «Я – Единый», но не делает этого, и в силу этого его *пока еще* нет (созидание изначальной «позитивной» метафизической интенциональности можествования, *Ur-Entscheidung* «со знаком плюс»); и, наконец, (4) абсолют

[194] Метафизической тенью данной позиции, отнюдь, впрочем не аналогичной ей по своему смыслообразу, можно, пожалуй, опять-таки считать описанный Шеллингом акт усмотрения абсолютным духом возможности сотворения иного, отличного от его собственного вечного, бытия (см. об этом: *Кричевский А. В.* Абсолютный дух сквозь лики триединства… С. 131, 161–166). Различие состоит прежде всего в том, что, во-первых, этот акт не выглядит в шеллинговской концепции актом *свободным*, а во-вторых, он совершается в метафизическом пространстве представленного как данность вечного *бытия* абсолютного духа. Рассматриваемый же нами переходный момент, во-первых, есть акт свободный, а во-вторых, он «еще» не выходит из бездны абсолютного небытия Субъекта актуально бесконечного можествования и относится к позиции, предшествующей всем без исключения перформативным высказываниям, а значит, предшествующей высказыванию не только Слова о бытии, но и абсолютно изначального Слова об отрешенном от бытия единстве.

говорит «Я – Единый», и тем самым он *уже* действительно полагает себя в качестве Единого. Аналогичную структуру имеет и более низкий метафизический уровень, где имеет место перформативное высказывание абсолюта о своем бытии, которым он свободно полагает себя в качестве Сущего.

§ 6. Интуиция о Молчащем и проблема свободы абсолютного духа по отношению к своим формам

Абсолют как Сущий всегда уже представляет собой триединство форм абсолютного духа. Это значит, что абсолют *в качестве Сущего* уже не свободен по отношению к формам, конституирующим его бытие в качестве абсолютного духа. Если мы попытаемся помыслить Сущего как «отвязанного» от своих форм, то тогда нам придется допустить, что существует некая четвертая форма его бытия, в которой он утверждает свою свободу по отношению к первым своим трем формам. Для утверждения же своей свободы по отношению к четвертой форме ему придется «убежать» в некую пятую форму и т. д. Налицо будет регресс в дурную бесконечность. Именно поэтому, как мы знаем, Шеллинг считает такое допущение некорректным. Однако о том, как мы должны мыслить эту свободу, сам Шеллинг ничего внятного не говорит. На самом же деле абсолют свободен по отношению формам своего бытия в качестве абсолютного духа отнюдь не как Сущий, – ибо *они, все три, суть формы именно его* ***бытия***, а именно: потенциального, актуального и духовного, – и даже не как Не-сущий, или негативным образом Сущий, а только как Тот, Кто может перформативным образом молчать о своем бытии. К этой же теме относится вопрос о том, каким образом можно мыслить абсолютного духа в качестве творца своих имманентных форм. Как может

заметить внимательный читатель, я все же склоняюсь к следующему словоупотреблению. Того, Кто свободен по отношению к своему бытию, я бы уже не стал называть абсолютным духом. Скажем так: это – просто абсолют. Абсолют, сам по себе отрешенный от своего бытия, никоим образом не нуждающийся в нем, обладает силой сотворить это бытие и тем самым сотворить себя в качестве абсолютного духа в собственном смысле этого слова. Абсолют творит себя в качестве абсолютного духа, или, *что то же самое*, в качестве триединого Бога, именно тем, что созидает самого себя в качестве Сущего. Произнося Слово: «Да буду Я», – он тем самым творит себя в триединстве форм своего бытия как абсолютного духа. И что же тогда следует сказать о метафизической фактичности абсолюта как свободного от этих форм? Есть ли она результат некоторого перформативного *высказывания* абсолютного духа о самом себе? А может быть, она – непосредственный результат некого перформативного акта, который мы уже не можем считать высказыванием? Построенный нами контекст заставляет думать, что «высказанный» абсолют, однако, не обязательно уже представляет собой триединство форм его бытия как абсолютного духа. Дело в том, что, как было отмечено, абсолютно изначальное перформативное высказывание абсолюта – это его высказывание не о своем *бытии*, а о своем отрешенном от бытия *единстве*. В качестве отрешенного от бытия Единого абсолют представляет собой Того, Кто *непосредственным образом* свободен по отношению к своему бытию. При этом его свобода по отношению к формам своего бытия в качестве абсолютного духа должна быть понята как его свобода по отношению к самому себе как *Сущему*. Это значит, что его свобода по отношению к этим формам есть не что иное, как его свобода воздержаться от перформативного

высказывания «Я есмь Сущий». Субъектом этой свободы, однако, в конечном счете является даже не абсолют в качестве отрешенного от бытия Единого (результат перформативного высказывания «Я – Единый»), а абсолют как таковой. Эта свобода поэтому означает, что абсолют обладает силой воздержаться от всех без исключения перформативных высказываний и молчать обо всем без исключения, в том числе и о своем молчании. При этом мы должны не забывать о том, что молчание о молчании не есть отрицание последнего, которое было бы самым опять-таки неким высказыванием: это молчание есть просто свободный акт абсолютного небытия. Только в качестве Молчащего абсолют может мыслиться как Тот, Кто свободен по отношению к своим возможным перформативным высказываниям как в негативном аспекте (свобода воздержаться от них), так и в позитивном (свобода их произнести и тем самым сотворить себя в качестве метафизического универсума). Таким образом, в конечном счете условием возможности свободного полагания триединства форм бытия абсолютного духа является актуально бесконечная *сила безмолвия*, в которой мы опять-таки можем усмотреть три момента: это сила, позволяющая абсолюту как таковому перформативным образом молчать о *бытии*, об отрешенном от бытия *единстве* и о самом своем *молчании*.

§ 7. К вопросу об отсутствии Субъекта, осуществляющего переход от Молчания к Слову

Особая трудность состоит здесь еще и в следующем. Итак, Молчащий молчит. Это – абсолютно изначальная метафизическая позиция. Полагание им себя в качестве Сущего состоит в том, что вдруг произносится перформативное высказывание «Я есмь». Хорошо. Но

кто принимает решение сказать это и кто это говорит? Ведь в изначальной позиции по определению *нет никого*. Мы теперь уже можем ответить, что творец этого Слова – абсолют в качестве отрешенного от бытия Единого и что ему предшествует Слово «Я – Единый». Это абсолютно изначальное Слово произносит сам Молчащий как таковой. Это – позиция абсолютного небытия. Субъект этого Небытия – абсолютное Ничто, о котором даже нельзя сказать не только то, что хотя бы оно, это Ничто, *есть*, но и даже то, что оно – едино. Получается, что нет здесь и субъекта, который мог бы произнести это высказывание. Ведь этим субъектом может быть только Молчащий, а его-то как раз и нет, причем нет в самом радикальном смысле, который мы только можем себе помыслить!

– И все-таки нельзя ли допустить, что здесь говорит сам абсолют, свободно полагающий себя в качестве Молчащего? – скажу я.

– Но ведь ты сам говорил, – может возразить оппонент, – что понятие «бытия в качестве *X*» применительно к мучающей тебя интуиции о Молчащем не работает, ибо как раз ни о каком *бытии* здесь не может быть и речи.

– Верно. Но это не значит, что абсолют не может полагать себя в качестве отрешенного от бытия Единого и в качестве Молчащего как такового.

– Как это?

– Это полагание есть такой акт, которым устанавливается не бытие и не отрешенное от бытия единство, а именно абсолютное молчание, т. е. абсолютная тишина небытия. И вот как раз из актуально бесконечной бездны этого небытия абсолют, – которого здесь *нет*, – высказывает свое изначальное Слово. При всей, – впрочем, неизбежной – неадекватности этих формулировок более подходящего «решения» этой проблемы я пока не вижу.

– Но тогда получается, – возразит оппонент, – что абсолют, находящийся в позиции абсолютного молчания, поглощен этим молчанием *не полностью.* В таком случае это не будет позицией *абсолютного* небытия. А это будет означать, что здесь опять-таки имеет место некий метафизический остаток, над которым абсолют не властен. Такое положение вещей означало бы для него неизбежную катастрофу.

– Во всяком случае верно то, что абсолют в этой позиции поглощен Молчанием полностью. Иначе и в самом деле его актуально бесконечная свобода оказалась бы фикцией. Поэтому, разумеется, нельзя сказать, что он, действуя из абсолютного небытия, опять-таки каким-то образом оказывается трансцендентным по отношению к нему.

– На разве ты сам не говорил, что абсолют, для того чтобы быть свободным, должен быть трансцендентным по отношению ко всему без исключения? – прицепится оппонент.

– Во-первых, следи за языком. Здесь неуместны такие слова, как «быть» и «должен». Во-вторых, я уже говорил о том, что абсолют в качестве Молчащего трансцендентен по отношению к актуально бесконечной тотальности метафизической реальности, к универсуму как таковому, но не по отношению к своему *абсолютному небытию*, которое, как мы уже должны понимать, не входит в состав универсума и не совпадает с ним. Здесь мы уже не можем говорить о самосоотнесенной трансцендентности, ибо она относится к сфере аффирмативной диалектики для-себя-*бытия*, по отношению к которой абсолют в качестве Молчащего трансцендентен безусловным образом. В силу этой диалектики трансцендентность по отношению к абсолютному Молчанию была бы уже опять-таки неким бытием, что делало бы абсолютную свободу Творца

всего невозможной. Но этой диалектике Молчащий (Он же – абсолютно Трансцендентный) не подчиняется! Здесь надо помнить о том, что то абсолютно изначальное небытие, которое мы хотим постичь в качестве безусловного источника всего без исключения, – это не просто небытие, а *Небытие свободное*. Свобода же Молчащего по отношению к этому небытию состоит не в том, что Он трансцендентен ему, а в том, что он здесь… просто свободно молчит. Это – абсолютно изначальное свободное деяние абсолютного духа. Он не нуждается в трансцендентности по отношению к этому небытию для того, чтобы оставаться в нем свободным. При этом именно абсолют, свободно полагающий себя в качестве Того, Кого нет никоим образом, оказывается Тем, Кто из актуально бесконечной бездны этого абсолютного небытия может совершить и – в случае, если Он решает это сделать, – действительно совершает этот таинственный переход к отрешенному от бытия единству и, далее, к бытию: «сначала» к своему собственному, вечному и бесконечному, а «затем» и к иному, к бытию мира со всеми вытекающими отсюда – уже по Шеллингу – последствиями.

– Но почему, – может спросить читатель, – мы не можем допустить такую метафизическую ситуацию, где Молчащий творит мир сразу, не сотворяя самого себя?

– Да хотя бы потому, – можно было бы здесь ответить в духе Шеллинга, – что мир абсолютный дух творит именно из имманентных форм своего собственного бытия.

– Но ведь ты хочешь философски «объяснить» нам тезис о сотворении мира из ничего, – скажет читатель. – Но получается у тебя так, что само это «ничего», или «ничто», далеко не абсолютно. «До» сотворения мира нет ничего, кроме абсолютного духа, который как раз уже и есть в себе самом все. Ничего *другого* здесь

действительно нет. Само это другое только и возникает «впервые» в результате акта творения. Однако это другое у тебя представляет собой не что иное, как все те же самые формы абсолютного духа, но только положенные в их «инобытии». Поэтому «другое» здесь возникает не из «ничего», а из бытия абсолютного духа. Другое дело ситуация творения мира из абсолютного молчания. Ведь именно это и было бы творением *из ничего* в собственном смысле слова.

– И в самом деле, – скажу я, – получается так, что подлинное творение «из ничего» – это творение из абсолютного молчания. Но прежде всего – это творение *отрешенного от бытия единства* и затем *бытия как такового*, или, говоря словами Гегеля, *истинного* бытия! Истинное же бытие – это, как мы уже знаем, бытие актуально бесконечное, или аффирмативное. Таковым в контексте шеллинговской позитивной философии является именно бытие абсолютного духа, метафизически никак не зависящее от какого бы то ни было инобытия. Это *инобытие* в метафизической позиции, предшествующей его действительному полаганию, и в самом деле опять-таки есть *ничто*, ибо его, инобытия, как такового в этой позиции просто *нет*. Мы знаем также, что Шеллинг фиксирует в этой позиции такой момент, где «пока еще» нет даже *возможности* этого инобытия, ибо сама эта возможность «впервые» возникает лишь в акте ее «усмотрения» абсолютным духом. Разумеется, такое «ничто» не может считаться абсолютным, ибо таково лишь то абсолютное молчание, из которого произносится изначальное Слово.

– Так что же, – спросит читатель, – выходит, что Молчащий *не может* сотворить мир, не сотворив сначала самого себя в качестве Сущего, и не может сотворить себя в качестве Сущего, предварительно не сотворив себя в качестве отрешенного от бытия Единого?

Значит, если он хочет сотворить мир, то он *вынужден* сначала творить свое собственное бытие, а перед этим – свое отрешенное от бытия единство? Не оказывается ли тем самым произнесение соответствующих перформативных высказываний *необходимым* метафизическим условием сотворения мира? Не ставится ли тогда под сомнение абсолютная свобода Молчащего?

– Мне кажется, что это некорректная постановка вопроса, – сказал бы я. Она подобна, например, требованию оправдать возможность полагания конечного бытия при отсутствии бытия бесконечного. Но Гегель уже хорошо показал нам, что конечного бытия без бесконечного не может быть именно потому, что конечное есть не что иное, как определенная форма бытия бесконечного. Или: бытие конечного на самом деле есть не его бытие, а лишь превращенное бытие бесконечного. Поэтому, разумеется, прежде чем «превращать» бытие в инобытие, надо сначала иметь в своем распоряжении само бытие как таковое. Само же бытие как таковое есть не что иное, как отрешенное от бытия Единое, полагающее бытие и себя в нем в качестве Сущего. Поэтому прежде бытия как такового нам и приходится мыслить абсолютное Единое, свободное от бытия. Но именно это помимо прочего как раз и означает, что *акт сотворения мира не может считаться абсолютно изначальным метафизическим событием*. Здесь нам, правда, опять-таки придется учитывать разницу между гегелевским и шеллинговским абсолютным духом. У Гегеля абсолютный дух, как мы знаем, включает в себя инобытие в качестве хотя и снятого, но все же «неотмыслимого» момента своего собственного аффирмативного бытия. В этом смысле обсуждаемый нами акт созидания Молчащим бытия абсолютного духа был бы *вместе с тем* и *снимающим полаганием* (= сохраняющее снятие) его инобытия. Причем именно в этом случае

гегелевское понятие абсолютного духа погружалось бы в тот – уже отнюдь не гегелевский – контекст, который впервые позволяет осмыслить полагание инобытия как творение, – с той, однако, оговоркой, что творение это представляло бы собой неотъемлемый логико-метафизический момент творения актуально бесконечного бытия. С шеллинговским абсолютным духом дело обстоит сложнее. Мы знаем, что то его бытие, которое Шеллинг называет собственным, вечным бытием абсолютного духа, не нуждается в метафизической истории прохождения через инобытие и, таким образом, не предполагает снятого инобытия в качестве своего конститутивного момента. Метафизическая позиция, предшествующая полаганию инобытия, отнюдь не имплицирует позицию последующую. Она вполне может и, более того, должна мыслиться и без этой последующей позиции. Это значит, что мы можем помыслить себе такое деяние Молчащего, которым он полагает аффирмативное бытие абсолютного духа без сотворения мира. Но это отнюдь не значит, что мы могли бы допустить и полагание Молчащим инобытийной позиции без полагания позиции *онтологически* первой, ибо инобытийная позиция есть всего лишь обращение онтологически первой позиции в инобытие и потому без нее не мыслима. В этом смысле полагание бытия абсолютного духа и полагание его инобытия как непосредственного источника бытия мира выступают как два *различных* творческих акта. Что же касается тезиса об *отсутствии* абсолюта в его перформативных высказываниях, то здесь надо учитывать следующее. Молчащий на самом деле не отсутствует в них хотя бы потому, что его присутствие есть условие возможности самих этих высказываний. Именно поэтому мы должны мыслить эти высказывания в качестве таких, которые не нарушают его абсолютного молчания. Абсолют в качестве

отрешенного абсолютно от всего Молчащего *присутствует* в перформативном высказывании, коим Он полагает свое отрешенное от бытия единство, в качестве Единого Он, далее, присутствует в перформативном высказывании, где Он полагает свое аффирмативное бытие как абсолютного духа, и, наконец, в качестве абсолютного духа Он присутствует в перформативном высказывании, которое тождественно полаганию мироздания. Таким образом, даже в мире мы можем «услышать» силу безмолвия Молчащего, ибо его безусловно отрешенное присутствие есть условие возможности всего без исключения. Это присутствие мы, однако, должны мыслить как присутствие абсолютного Ничто. Тем самым я уже фактически высказал то, что будет темой моего следующего пассажа.

§ 8. О том, что высказанное Слово не нарушает абсолютного безмолвия Молчащего

Итак, самого себя как Молчащего абсолют творит актом молчания, свободного от какой бы то ни было метафизической интенциональности, так что о нем даже нельзя сказать, что это молчание о чем-либо. Самого же себя в качестве отрешенного от бытия Единого и, далее, как Сущего он творит через соответствующие перформативные высказывания. При этом высшее творческое начало – это Молчащий как таковой. Если бы говоря «Я – Единый», «Я есмь» и т. д., Молчащий переставал быть Молчащим как таковым, то тем самым он уничтожал бы себя в качестве Молчащего. В силу метафизической логики, блестяще, – хотя и в рамках всего лишь онтологического измерения, – разработанной поздним Шеллингом, следует утверждать, что *такое* самосотворение не было бы свободным актом. Поэтому, если мы не хотим отказаться от нашей ведущей интуиции, то нам придется допустить, что даже в своих

перформативных высказываниях Молчащий не перестает быть самим собой, т. е. именно Молчащим как таковым. Это – парадоксальная позиция. Что за ней стоит?

Изначальное внебытийственное перформативное высказывание абсолюта о себе «Я – Единый» произносится им именно из его тишины, из актуально бесконечной глубины его абсолютного молчания. Эта тишина есть метафизическое условие самой возможности этого высказывания. Это высказывание может «звучать» только на ее «фоне». Поэтому высказывание это должно быть понято так, что оно – парадоксальным образом – не нарушает абсолютного молчания. Подобно тому как Единый Сущий не может устранить отрешенного от бытия Единого, так и Молчащий во всех своих перформативных высказываниях не перестает быть самим собой, т. е. Молчащим.

Высказывание Слова, это, далее, не единичный акт, которому «предшествовало» бы молчание и за которым «следовало» бы бытие. Сам акт перформативного высказывания, как мы знаем, представляет собой не что иное, как полагание того, о чем в этом высказывании говорится. Ни «до», ни «после» высказывания об абсолютном единстве никакого единства нет, равно как и «до» и «после» высказывания о бытии нет бытия как такового. Вне этих актов нет и их содержания. Содержание Слова абсолюта созидается и держится его «звучанием». Звучание Слова о бытии – это стихия устойчивого существования бытия, а звучание Слова о единстве – это то, чем созидается и сохраняется в устойчивости единство. При этом само Слово как таковое может звучать только в силовом поле, создаваемом перформативным актом абсолютного молчания. Но может быть, было бы достаточно сказать, что абсолют молчащий и абсолют высказывающийся – это один и тот же абсолют, который, высказываясь, все же переста-

ет «быть» молчащим, при этом не переставая «быть» самим собой, т. е. абсолютом? Такое «решение» проблемы может показаться соответствующим духу шеллинговской философии тождества. Но тогда мы опять попадаем в тот омут диалектики субъекта и объекта, из которого мы, казалось бы, уже выбрались. Все дело в том, что акт радикального молчания абсолюта должен быть понят… как сам же абсолют. «Ниже» акта абсолютного молчания располагается метафизический универсум как таковой, включая как Единого Сущего, так и Единого, отрешенного от бытия. Однако сам этот универсум имеет место лишь в том случае, если Молчащий решает произнести свое Слово. Далее. Если бы высказывание Слова устраняло абсолют в качестве Молчащего, то… само это высказывание было бы невозможным. Это значит, что в таком случае было бы невозможен метафизический универсум как таковой. Поэтому нам и приходится допустить, что молчание Молчащего таково, что актом перформативного высказывания оно не нарушается. Более того, акт молчания и акт высказывания не могут считаться находящимися на одном и том же метафизическом уровне: акт молчания, соответствующий абсолютному Ничто как субъекту абсолютного небытия, имеет безусловно верховный метафизический статус. Вершина эта, однако, метафизическому универсуму не принадлежит. Там, в этом абсолютном Нигде, обитает сила небытия, которой абсолют творит самого себя в качестве субъекта актуально бесконечного можествования. Это – сила безмолвия. Но кому же принадлежит эта сила?

§ 9. О субъекте абсолютного молчания

Все перформативные высказывания, как мы знаем, формулируются в первом лице. Их субъект – «Я». Мой тезис здесь состоит в следующем. «Я», звучащее в метафизических перформативных высказываниях,

произносимых абсолютом, *указывает* на Молчащего как их Субъекта. В высказывании «Я есмь Сущий» «Я» указывает на отрешенное от бытия присутствие Молчащего в бытии. В высказывании «Я – Единый» «Я» указывает на отрешенное от абсолютного единства присутствие Молчащего в этом единстве. Вспомним теперь о том, что любой метафизический символ абсолюта, фактически представляющий собой экхартовский прорыв абсолюта, отрешенным образом присутствующего в облачении данного символа, является указанием на абсолют как таковой. Символ указывает не просто на *присутствие* в себе абсолюта, но именно на его *отрешенное* присутствие. Это, например, значит, что «Я», звучащее в Слове абсолюта, которым он созидает свое единство, уже несет в себе весть о Молчащем как таковом, т. е. о Нем как о Том, Кто может молчать и при этом действительно молчит как о своем единстве так и о самом своем молчании. Внимательному читателю должно быть понятно, почему мы здесь уже не имеем права мыслить это «Я» в качестве, скажем, фихтевского абсолютного «Я», которое представляет собой акт бытийственного самосознания, по сути тождественный гегелевскому абсолютному духу: «Я *есмь* Я». Закругленность этой формулировки в глазах как Фихте, так и Шеллинга, выглядит как ее достоинство, якобы свидетельствующее о том, что здесь схвачена актуальная бесконечность абсолюта. Однако на самом деле именно глагол «есмь» безнадежно опускает ее на онтологический уровень, который сам по себе отнюдь не абсолютен. Смысл, или, что то же самое, *направление*, метафизической возгонки нашего вслушивания в Слово абсолюта, – это освобождение его от *глагола* как такового, результате чего мы получаем чистое «Я» без какой бы то ни было «примеси». Здесь отсутствует глагол «есмь», которым абсолют полагает себя в качестве Сущего. Здесь отсутствует глагол «единствую», которым

абсолют полагает себя в качестве отрешенного от бытия Единого. Здесь отсутствуют какие бы то ни было глаголы вообще. Здесь отсутствует глагол как таковой. Поэтому возникает вопрос о том, в каком смысле выражение «Я», взятое в его чистом виде, без дальнейших добавлений, можно было бы считать Словом абсолюта о себе в обозначенном мною особом смысле. Можно ли утверждать, что «Я» – это уже не перформативное высказывание? Можно ли вообще рассматривать его как высказывание? Посмотрим. Обратим внимание на важный момент: «Я» – это во всяком случае не акт абсолютного молчания, т. е. такой абсолютно изначальный акт, которым абсолют полагает себя в качестве Молчащего как такового. Это – *указание* на этот акт. В самом ли деле? Выше я уже, опираясь на позднего Шеллинга, описывал вид *промежуточных* высказываний, перформативность которых имеет особую направленность. Например, двуединое высказывание «Я могу быть Сущим» и «Я могу воздержаться от бытия» (= «Я могу молчать о бытии») является перформативным, ибо им абсолют творит *возможность* бытия, которую он властен как претворить в действительность, произнеся Слово «Я есмь Сущий», так и оставить погруженной в ставшую уже относительной тишину, которую можно назвать действительным молчанием о бытии. Аналогичную структуру имеет высказывание «Я могу молчать о единстве», которое можно считать перформативным актом, коим абсолют полагает *возможность* единства. Но что же, далее, могло бы означать высказывание «Я могу молчать об абсолютном Молчании»? Можно ли – по аналогии с первыми двумя высказываниями – рассматривать его как перформативный акт, которым порождается возможность абсолютного молчания? Ни в коем случае. На этом аналогия кончается. Ясно, конечно, что акт абсолютного молчания мы опять-таки должны мыслить как акт свободный. Однако ясно и то, что

возможность молчать не порождается впервые высказыванием «Я могу молчать о молчании», рассматриваемым как изначальное «усмотрение» абсолютом этой возможности. Почему? Дело в том, что *такое* «усмотрение» могло бы быть только усмотрением «снизу». Я имею в виду следующее. Например, я произношу слово и «вдруг» узреваю, что могу молчать. В контексте мистического символизма это значит, что я понимаю, что могу «стать» Молчащим, т. е. пройдя через тройную мистическую смерть, отрешившись от своего конечного бытия, далее, от бытия божественного и, наконец, от самого отрешенного от бытия единства, совершить экхартовский прорыв третьей степени. Здесь речь идет о возможности метафизической возгонки микроуровня, т. е. о возможности восхождения конечного духа к абсолюту. В принципе ничто не мешает нам допустить, что аналогичное движение происходит и на макрометафизическом уровне. Например, Сущий видит, что на самом деле его бытием обладает вовсе не он как таковой, а абсолютный Единый, утвердивший себя в качестве Сущего, и потому на макроуровне совершает прорыв второй степени, уходя из бытия и сливаясь с отрешенным от бытия Единым. Точно так же Единый видит, что его единство опять-таки принадлежит не ему как таковому, а Молчащему, и потому на макроуровне он, стремясь к абсолютной метафизической вершине, совершает прорыв третьей степени, трансцендируя само свое отрешенное от бытия единство и сливаясь с Молчащим как таковым. При этом важно заметить, что акты «усмотрения» возможности метафизического восхождения, которые я здесь только что описал, имеют структуру, не имеющую ничего общего с той, которую имеет акт, о котором говорит поздний Шеллинг. Эти акты направлены «снизу вверх». Однако условием самой возможности этой направленности является ее трансцендентная цель.

Этой целью является Молчащий как таковой. Движение, возможность которого усматривается в этих актах – это возвратное движение. Это – движение того, что уже сотворено Молчащим как таковым и что стремится вернуться в его тишину. Но все дело в том, что на собственном уровне Молчащего как такового ни о каком усмотрении «снизу» не может быть и речи. Здесь «еще нет» никакого «низа» вообще. Это – уровень, предшествующий метафизическому универсуму. Восхождение к Молчащему как к абсолютной цели, происходящее в метафизическом универсуме, возможно лишь *после* созидания абсолютом самого этого универсума. Поэтому свобода Молчащего по отношению к своему молчанию не может рассматриваться как результат его перформативного высказывания типа «Я могу молчать», ибо само это молчание – выше всех без исключения высказываний. Как я уже отмечал, описание Шеллингом структуры того акта, коим абсолют созидает возможность творения, само по себе должно относиться ко всем оставшимся вне его поля зрения метафизическим уровням, а не только к описанному им уровню созидания возможности творения мироздания. Эта структура имеет направленность, обратную по отношению к направленности духовной возгонки. Она, эта структура, такова, что метафизический уровень, на котором совершается творческий акт усмотрения абсолютом возможности некоторого деяния, *выше* того уровня, который порождается этим деянием. Например, высказывание «Я могу сотворить мир» произносится абсолютом внутри своего аффирмативного бытия, так что созидаемая им возможность творения мироздания остается выше самого мироздания; высказывание «Я могу утвердить себя в качестве Сущего» произносится абсолютом внутри отрешенного от бытия единства и тем самым остается на уровне более высоком, чем уровень действительно высказанного и тем самым

свободно положенного бытия Бога; высказывание «Я могу утвердить себя в качестве Единого», – это внутреннее перформативное высказывание, которым Молчащий все же нарушает абсолютность своего молчания, и тем не менее это высказывание принадлежит уровню более высокому, чем уровень действительно высказанного единства. В силу той же логики оказывается, что высказывание «Я могу молчать о молчании», в принципе *не может быть перформативным*, причем как раз потому, что оно – *высказывание* и уже тем самым находится ниже абсолютного молчания. Такое высказывание может быть, таким образом, лишь указанием на Того, Кто может молчать, причем указанием «снизу», т. е. с той позиции, где Молчащий «уже» не молчит. Это высказывание не может породить[195] возможность абсолютного молчания. «Я могу быть» – это *перформативным образом* может сказать только Тот, Кто сам по себе выше бытия. «Я могу единствовать» – это *перформативным образом* может сказать только Тот, Кто сам по себе выше единства. Однако перформативный акт усмотрения абсолютом возможности молчать обо всем без исключения, коим абсолют созидает саму эту возможность, уже вообще не может считаться высказыванием. Этот акт совершается в *абсолютной* тишине и не может считаться даже внутренним высказыванием абсолюта. *Любое*, даже сколь угодно «внутреннее», высказывание абсолюта о себе всегда уже окажется ниже его абсолютного молчания. Если бы высказывание абсо-

---

[195] К вопросу о словоупотреблении. Перформативное высказывание как таковое необходимо *порождает* свое содержание. Тот, Кто свободно произносит это высказывание, этим актом *свободно полагает*, т. е. *созидает*, или *творит*, его содержание. Что касается слова «творить», то, как я уже говорил, его можно оставить для обозначения акта свободного полагания мироздания. В таком случае творение будет частным случаем свободного полагания, или созидания.

люта о своей возможности молчать («Я – Тот, Кто может молчать») было перформативным, то оно фактически было бы равносильно оттеснению действительного абсолютного молчания в некую *еще не реализованную* потенциальность, что, в свою очередь, было бы равнозначно его нарушению еще до его действительного утверждения. Иначе говоря, такое перформативное высказывание – это метафизическая фикция, в определенном отношении подобная спинозовской субстанции в описании позднего Шеллинга. Подлинное же полагание возможности молчать – это молчаливое *созидание самой силы безмолвия.* Совершить этот уже сам по себе запредельный для умозрения акт может только Тот, Кто сам по себе *не ниже* абсолютного молчания и *не совпадает* с ним, а *выше* него. На эту вершину умозрение как таковое подняться уже не может. В лучшем случае оно может посмотреть на нее «снизу вверх». И тогда оно не увидит *ничего.* Поэтому ему будет *казаться*, что молчание и Молчащий – это одно и то же. Но точнее говоря, при таком взгляде Субъект актуально бесконечного можествования, или абсолютная Самость, выступает для умозрения как абсолютное Ничто. «Ничтожество» (*die Nichtsheit*) этого Ничто – выше не только метафизического универсума как такового, но и самого акта абсолютного молчания. Как раз потому именно абсолютная Самость принципиально недоступна умозрению. Для постижения абсолютного молчания все еще остается возможным применение апофатических высказываний, которые умозрение, осознавая их принципиальную неадекватность сути дела, может выстраивать так, чтобы хотя бы отрицательным образом оттенить сам по себе неуловимый «предмет» своего метафизического устремления. В этом смысле апофатическое указание на трансцендентность абсолютного молчания по отношению к метафизическому универсуму сохраняет свою эвристическую ценность. Но как

постичь дистанцию, которую занимает абсолютная Самость по отношению к абсолютному молчанию? Если для ответа на этот вопрос мы будем опять-таки пытаться применить уже использованные ранее фигуры мышления, то попадем на ложный путь дурной бесконечности, и Самость все равно всегда будет ускользать от нашего прямого взгляда. Область применения всего познавательного арсенала умозрения хотя и не ограничивается онтологическим измерением, но она, по-видимому, все же ограничивается метафизическим универсумом. Собственное содержание абсолютного молчания, отрешенное от метафизического универсума и не нуждающееся в нем, это абсолютная Самость, которую умозрение видит, не видя ее, т. е. видя ее как Ничто. На самом деле умозрение здесь видит лишь «след» исчезнувшего перед его взором метафизического универсума, – исчезнувшего не только вместе со всем его бытием, конечным и бесконечным, но и вместе с отрешенным от бытия абсолютным единством. Этот след, воспринимаемый умозрением как упомянутое выше «черное» Солнце, остается после того, как перед умозрением угасает как свет Солнца бытия, так и отрешенный от бытия свет Солнца абсолютного единства. Умозрению здесь надо просто «закрыть глаза» и подождать, пока не исчезнет и этот след. Перед Тем, Кто стоит за исчезнувшим метафизическим универсумом, умозрение вынуждено умолкнуть, и это его молчание о Непостижимом как таковом может в определенном смысле оказаться символичным, ибо здесь оно может приобщиться к принципиально не поддающейся вербализации интуиции об абсолютной Самости, а тем самым – к той метафизической «Бездне», на которую иносказательно указывал Майстер Экхарт.

Заключение

Итак, мы могли убедиться в том, что интуиция актуально бесконечного можествования приводит умозрение к еще более фундаментальной интуиции абсолютного небытия. Принципиально важный момент состоит здесь в том, что абсолютное Ничто, понимаемое в качестве «субъекта» этого небытия, мы ни в коем случае не должны отождествлять с аффирмативным бытием. Схема рассуждения, от которой нам здесь необходимо освободиться, состоит в следующем.

Аффирмативное бытие есть актуально бесконечное бытие. Оно объемлет и пронизывает собой все сущее. В нем «в снятом виде» содержится все конечное бытие. Будучи снятием конечного, понимаемого как отрицание, аффирмативное бытие представляет собой отрицание отрицания, выше которого спекулятивный разум вроде бы уже ничего помыслить не может. Это то, что Гегель называл самосоотнесенной негативностью, в конечном счете выступающей в его системе как абсолютный дух. Этот дух мыслится как единая и единственная абсолютная реальность. Только его бытие есть истинное бытие. Он и только он абсолютным образом есть. Вместе с тем – и именно поэтому – по отношению ко всему неабсолютному он выступает как Ничто, ибо он как таковой не есть *ничто из конечного*. Чтобы отождествиться с ним в его истинном бытии, конечное должно снять себя в нем, преодолеть свою конечность и в этом смысле перестать быть самим собой. В этом смысле абсолютный дух есть *ничто конечного*.

Эта схема в ее различных модификациях является, по-видимому, господствующей даже в апофатическом мышлении об абсолюте. Тезис, который я попытался раскрыть и обосновать в данной книге, состоит в том, что *такое понимание небытия еще не является окончательным, обо оно само еще полностью принадлежит онтологическому измерению метафизики*. При этом было показано, что само онтологическое измерение как

таковое возможно только в метафизическом пространстве, созидаемом абсолютным Ничто.

Мы видели, что понятие «сверхбытийственной реальности», которым оперирует Франк, на самом деле как бы балансирует на грани между онтологическим и надбытийным измерениями с тенденцией соскальзывать в первое. Такая тенденция наблюдается еще у Плотина. Прокл уже достаточно уверенно фиксирует умственный взор именно на абсолютном небытии, развивая мысль о том, что Единое так называемой «первой гипотезы» не существует «никоим образом». Вместе с тем нельзя не признать, что стремление Плотина понять бытие абсолюта в качестве результата свободного произволения существенно дополняет наше понимание надбытийного измерения абсолюта.

В этом контексте образ абсолюта, описанный в Библии, начинает выглядеть незавершенным. Становится видно, что здесь отсутствует… начало. Дело в том, что «сотворению мира», представленному здесь в качестве первого деяния абсолюта, должно предшествовать метафизическое событие более высокого порядка, а именно: созидание абсолютом самого себя в качестве Сущего. Слову «Да будет мир» предшествует Слово «Да буду Я». Указанием на это метафизическое событие можно было бы, однако, считать библейское высказывание «Я есмь Сущий». Ведь было показано также, что это высказывание может быть проинтерпретировано не как простая констатация некоторой данности, а как метафизическое перформативное высказывание, силой которого абсолют свободно полагает свое собственное бытие. Но не следует ли из этого вывод о том, что бытие абсолюта тем самым принижается до уровня сотворенного, «тварного» бытия? На это я ответил бы так. О «принижении» можно было бы говорить лишь в том случае, если под «творением» понимать свободное полагание *конечного* бытия, коим

с «абсолютной точки зрения» является, разумеется, и «привативно бесконечное» бытие мира в целом. Однако «сотворенность» актуально бесконечного бытия означает нечто совершенно иное, а именно: абсолютное господство абсолюта над своим собственным бытием и тем самым над бытием как таковым. Именно такой статус бытия абсолюта парадоксальным образом оказывается единственно соответствующим интуиции абсолютной свободы абсолюта, без которой абсолют и вовсе перестает быть абсолютом. В этом смысле нет и не может быть такого бытия, которое не было бы результатом свободного полагания. Для того, чтобы терминологически закрепить дистинкцию свободного полагания конечного бытия и свободного полагания бытия бесконечного, можно было бы за первым оставить слово «творение», а второе обозначить, скажем, как «созидание». Тогда мы могли бы сказать, что абсолют «созидает» свое собственное бытие и «творит» мир. При этом именно свободное полагание актуально бесконечного бытия только и могло бы считаться «созиданием» из «ничего». Что касается свободного полагания абсолютом мира конечного бытия, то это деяние в строгом смысле едва ли может считаться творением «из ничего». Во всяком случае в описании позднего Шеллинга дело выглядит так, что абсолютный дух творит мир из ничего лишь в том смысле, что до этого акта он не имеет в своем распоряжении ничего другого, кроме своего собственного триединого бытия. Именно переводя имманентные формы этого бытия в инобытие, абсолютный дух создает ту метафизическую позицию, из которой проистекает мир. Шеллинговский абсолютный дух на самом деле творит мир не из ничего, а из своего собственного вечного бытия. При этом само это бытие как таковое может быть постигнуто как результат свободного полагания лишь в том случае, если допустить, что этот акт проистекает из абсолютного Ничто. Более того, даже

полагание абсолютного бытия опять-таки не может считаться абсолютно первым метафизическим событием. Акту полагания бытия предшествует акт полагания отрешенного от бытия единства, тождественный перформативному высказыванию абсолюта: «Я – Единый», а этому акту предшествует абсолютное Молчание, коим абсолют полагает себя в качестве Ничто, отрешенного от метафизического универсума как такового. При этом само абсолютное Ничто опять-таки должно быть постигнуто как результат свободного полагания. Иначе говоря, небытие абсолютного Ничто – это свободное небытие. Эту метафизическую ситуацию я попытался описать в той части книги, где речь идет о метафизическом перформативном акте абсолютного молчания как акте самополагания Ничто в его небытии.

В этой связи было показано также, что основные мыслительные фигуры, используемые великим немецким философом-мистиком Майстером Экхартом, допускают интерпретацию, исходящую из описанной в данной книге диалектики бытийного и надбытийного измерений абсолюта. Я имею в виду прежде всего учение Экхарта о «божественности-божестве» (*Gottheit*) как «бездне» (*Abgrund*) божественного «ничто», «отрешенности» (*Abgeschiedenheit*) и «прорыве» (*Durchbruch*). Высвечивающаяся при этом смысловая полифония этих мыслительных фигур определяется следующими аспектами: *[1]* диалектика конечного и бесконечного в рамках онтологического измерения, имеющая место как на «микроуровне», где речь идет о способах снятия конечного бытия в бытии бесконечном *[1a]*, так и на «макроуровне», где речь идет о соотношении собственных моментов аффирмативного бытия с самим этим бытием как таковым *[1b]*; *[2]* соотношение конечного и бесконечного бытия с абсолютным Единым, опять же осмысливаемое на «микро-» *[2a]* и «макроуровне» *[2b]*.

При этом оказывается, что на уровне *[2b]* мы можем говорить, например, об *отрешенности* абсолюта от своего собственного бытия как метафизическом условии возможности *прорыва* актуально бесконечного бытия к абсолютному Ничто как подлинному «субъекту» свободного отношения к этому бытию. Но и это еще не все. Абсолютный Единый, отрешенный от своего собственного бытия, не существует, по Проклу, «никоим образом» именно в силу того, что он обладает силой удерживать себя за гранью бытия как такового. Идя дальше, я выдвинул тезис о том, что перформативному высказыванию абсолюта «Я есмь Сущий» *непосредственно* метафизически предшествует даже не высказывание «Я – Единый», а промежуточное высказывание «Я, Единый, воздерживаюсь от полагания своего бытия». Непосредственным условием возможности этого высказывания является уже Слово «Я – Единый». Иначе говоря, Слово о бытии может звучать только на фоне Слова об отрешенном от бытия единстве. Уже сам метафизический факт перформативного высказывания Слова о бытии несет в себе весть о том, что абсолютом уже произнесено – и продолжает звучать – Слово об отрешенном от бытия единстве. Слово же об отрешенном от бытия единстве несет в себе весть о том, что абсолют уже совершил – и «продолжает» совершать – акт безусловного молчания, коим он утвердил и утверждает себя в качестве абсолютного Ничто. Это надо понять правильно. Дело в том, что безусловное молчание – это *непосредственное* метафизическое условие возможности высказывания абсолютом Слова о своем единстве, а в конечном счете оно – условие возможности *любых* метафизических перформативных высказываний абсолюта. Эти высказывания возможны именно на фоне абсолютного молчания. Поэтому любое такое высказывание фактически свидетельствует об абсолютном

Молчащем. Поэтому абсолют даже в качестве отрешенного от бытия Единого – это еще не абсолют как таковой. Когда Прокл указывает на то, что отрешенный от бытия Единый не существует никоим образом, то это на первый взгляд значит лишь то, что в этом своем качестве он – за гранью бытия. Однако он здесь еще не за гранью метафизического универсума как такового. Отрешенное от бытия единство – это то качество абсолюта, которое умозрение все еще способно констатировать *катафатически*. Поэтому хотя оно не относится к онтологическому измерению метафизического универсума, но все же все еще принадлежит этому универсуму в его сверхбытийственном измерении. Но что означал бы тезис о том, что даже отрешенное от бытия единство абсолюта мы можем констатировать опять-таки лишь отрицательным, *апофатическим* образом? Для того, чтобы этот последний тезис обрел свой полный метафизический смысл, нам надо понять следующее. В качестве абсолютного Единого может утвердить себя лишь Тот, Кто прежде всего обладает силой утвердить себя над этим своим единством. Далее. Именно Тот, Кто действительно отрешен от своего сверхбытийственного единства, и является подлинным Субъектом этого единства. В отрешенном от бытия Едином отрешенным от самого этого единства образом *присутствует* Молчащий как таковой. Эту позицию я называю макрометафизическим прорывом третьего, высшего уровня *[3b]*. В качестве абсолютного Единого полагает себя лишь Тот, Кто способен не утратить в этом полагании своего отрешенного от единства метафизического молчания обо всем без исключения и тем самым оставаться не только за гранью бытия, но и за гранью отрешенного от бытия единства. Именно Тому, Кто *присутствует* в этом единстве отрешенным от единства образом, мы и можем приписать это единство действи-

тельно апофатическим образом. Именно Он, Молчащий обо всем, в том числе и о своем отрешенном от бытия единстве, не переставая молчать, произносит свое изначальное Слово «Я – Единый» и тем самым полагает себя в качестве Субъекта этого единства. Иначе говоря, поистине Единым на самом деле может быть даже не Единое первой гипотезы платоновского «Парменида», а только сам Молчащий как таковой. При этом сам метафизический факт этого перформативным образом высказанного за гранью бытия единства, коль скоро умозрение констатирует его катафатически, будет являться апофатическим указанием на абсолютного Молчащего, чья сила безмолвия коренится за гранью отрешенного от бытия единства метафизического универсума как такового.

Описанную диалектику отрешенности абсолюта необходимо учитывать и на более низком метафизическом уровне, а именно для адекватного понимания того, что имеет в виду поздний Шеллинг, когда указывает на то, что свободу абсолютного духа по отношению к трем своим имманентным формам нельзя понимать как некую четвертую форму. Дело как раз в том, что этими тремя формами полностью исчерпывается *бытие* абсолютного духа, а тем самым – аффирмативное бытие как таковое. Поэтому свобода абсолюта по отношению к триединству своего актуально бесконечного бытия в качестве абсолютного духа может быть понята только как свобода отрешенного от бытия Единого, а в конечном счете – как свобода абсолютного Ничто.

Тем самым мы могли убедиться и в том, что сфера возможных философских высказываний об абсолюте не исчерпывается онтологическим измерением. Именно *метафизика за пределами онтологии* выводит умозрение на тот уровень, где интуиция свободы и актуально бесконечного можествования получает свое артикулированное

философское осмысление. *Онтология* как учение о бытии возможна только как (если угодно, «прикладная») часть *генологии*, т. е. учения о Едином. Онтология – это не что иное, как учение о Едином как Сущем. Подлинным Сущим может быть только абсолют в качестве Единого. Генология же в собственном смысле выше онтологии как таковой, ибо в ней умозрение пытается постичь абсолют в качестве Единого, отрешенного от бытия. Таковым Единым, однако, может быть только Молчащий, сам по себе отрешенный даже от этого единства и тем самым выступающий в качестве Ничто не только по отношению к бытию, но и по отношению к отрешенному от бытия единству, а тем самым – по отношению к метафизическому универсуму как таковому. В этом смысле сама генология возможна лишь в контексте учения об абсолютном Ничто. При этом я попытался показать, что такая установка сознания опирается на мощную традицию, простирающуюся по крайней мере от Платона и неоплатонизма через немецкую философскую мистику до позднего Шеллинга.

Краткий словарь основных терминов и понятий

Абсолют – актуально бесконечный предел метафизических устремлений умозрения. В качестве *имманентной* вершины метафизического универсума абсолют выступает как *то, выше чего уже ничто нельзя помыслить*, т. е. как вершина постижимого. Здесь теологическим коррелятом термина «абсолют» является слово «Бог». В качестве силы, трансцендентной по отношению к метафизическому универсуму как таковому, абсолют выступает как *то, что выше всего, о чем только можно помыслить*, т. е. как Непостижимое, или, что то же самое, как абсолютное Ничто. Здесь мистико-теологическим коррелятом термина «абсолют» является экхартовская «Бездна Божественности».

Абсолютный дух – самосознание абсолютного бытия, тождественное самому этому бытию. В концепции Гегеля моментами абсолютного духа являются абсолютная идея и природа как ее инобытие. В полном фрактальном взаимопроникновении этих моментов (полностью проникнутая идеей природа и полностью реализованная в снятии природы идея) и реализуется, по Гегелю, абсолютный дух, разделяющий себя на эти моменты и при этом удерживающий их в единстве (полагающее снятие и снимающее полагание). В концепции Шеллинга абсолютный дух не нуждается в прохождении через действительное инобытие, поскольку он сам в себе самом уже представляет собой изначальное триединство имманентных форм своего бытия: это (1) можествование быть, (2) чистое бытие и (3) можествование быть как таковое (форма духа). Это триединство является также условием возможности свободного полагания абсолютным духом иного бытия, отличного от бытия его собственного, вечного и актуально бесконечного. Само по себе это триединство, однако, представляет собой не что иное, как аффирмативное бытие. Свобода абсолюта по отношению к этому бытию как таковому уже не может опираться на триединство. Поэтому поздний Шеллинг провозглашает мысль о

том, что абсолютный дух в конечном счете должен быть постигнут как свободный также и по отношению к своим формам. Шеллинговский термин «*безусловно* абсолютный дух» следует понимать именно как указание на субъекта этой свободы. В этом смысле, однако, добавка «безусловно» (*schlechthin*) будет означать, что речь уже идет не об абсолютном духе, а об абсолюте как силе, стоящей над аффирмативным бытием, или, что то же самое, над абсолютным духом как таковым.

Алеф – центр фрактального триединства форм бытия абсолютного духа, сам по себе также подвластный фрактальности и в себе самом опять-таки представляющий собой триединство. Единство трех форм бытия абсолютного духа, если мыслить его как единство *сущее*, или как *сущность* триединства, неизбежно предстает в качестве Алефа. Это значит, что Алеф полностью остается в плену аффирмативного бытия. Алеф поэтому не может быть обителью свободы абсолюта по отношению к своему бытию.

Аффирмативность – утвердительный характер чего-либо, свободный от односторонней противопоставленности иному. Как у Гегеля, так и у Шеллинга аффирмативность опосредуется отрицанием отрицания. Аффирмативность бытия абсолютного духа у Гегеля опосредована прохождением через действительное инобытие, в силу чего снятое действительное инобытие оказывается неотмыслимым моментом, конституирующим актуально бесконечное бытие. У Шеллинга аффирмативность бытия абсолютного духа конституируется триединством его имманентных форм. В нашем контексте речь идет также об *аффирмативном небытии*. Это последнее, однако, не следует считать неким зеркальным «противообразом» аффирмативного бытия, по существу обремененным той же диалектикой отрицания отрицания. Аффирмативное небытие – это небытие, утверждаемое за пределами этой диалектики, а тем самым – за пределами аффирмативного бытия и, соответственно, за пределами *онтологического* универсума. Именно аффирмативное небытие является условием возможности свободы абсолюта по отношению к своему собственному аффирмативному бытию.

Бездна – один из основных терминов метафизики Майстера Экхарта. Безначальное начало, или безосновная основа, отрешенная от метафизического универсума как такового, а также и прежде всего от самой себя.

Безмолвие – см. *молчание*.

Бог – теологический коррелят абсолюта. В концепции Шеллинга Бог – это прежде всего Господь, Властитель, объектом господства которого является бытие. При этом Шеллинг уклоняется от задачи постичь Бога как Господа своего собственного бытия. В нашем контексте объектом абсолютного господства оказывается не только актуально бесконечное бытие, но отрешенное от бытия единство, т. е. метафизический универсум как таковой. Это означает, что Бог как Субъект этого господства должен быть постигнут как сила, трансцендентная по отношению к метафизическому универсуму, т. е. как абсолютное Ничто.

Божественность, или **Божество** (*die Gottheit*) – сила, благодаря которой абсолют утверждает себя в качестве Субъекта актуально бесконечного можествования, или абсолютного господства, и тем самым в качестве Бога в окончательном смысле. То, что делает Бога самим собой, то же, что Самость (*das Selbst*) Бога, которую можно обозначить словом **die Heit** *Gottes* (в древневерхненемецком и средневерхненемецком языке слово *die Heit* было существительным и помимо прочего имело значения *качество*, *сущность*, *личность*, *природа*). «Природа» Бога, состоящая в его абсолютной господственной свободе и отрешенности от любой природы. В учении Экхарта Божественность сама является подлинным Субъектом всемогущества. Абсолютное «для-себя», стоящее не только над бытием, но и над отрешенным от бытия единством. Сила абсолютного метафизического безмолвия, или сила небытия. Обитель божественности, или ее метафизическое место, это отсутствие всякого места, ибо она за пределами метафизического универсума как такового: это Бездна абсолютного Ничто, где «никто не дома», или, что то же самое, где «дома» только Ничто.

Бытие – метафизическое совпадение с собой, рефлексия в себя, самосоотнесенная негативность (Гегель), в конечном

счете реализующаяся в аффирмативном бытии абсолютного духа, вне и помимо которого никакого бытия существовать не может.

Бытие *в качестве* (чего-либо или кого-либо) – das Sein **als** etwas oder jemand (словоупотребление, намеченное Шеллингом) – свободное, или отрешенное, присутствие субъекта в «предикате», или «объекте», реализующееся в рамках онтологического измерения. Если, например, сказать, что абсолютный дух *есть в качестве* первой формы своего бытия, то это будет значить следующее. Абсолютный дух не просто *есть* Могущий быть, но, облекая себя в первую форму, он в ее лице утверждает себя в качестве Могущего быть и при этом остается Тем, Кто может и не быть Могущим быть. Далее: абсолютный дух *есть в качестве* второй формы своего бытия. Это значит, что он не просто есть чисто Сущий, но, облекая себя во вторую форму, он в ее лице утверждает себя в качестве чисто Сущего и при этом остается Тем, Кто может и не быть чисто Сущим. Однако в контексте настоящей книги *быть в качестве X* может лишь Тот, Кто сам по себе стоит выше бытия как такового. Шеллинговский абсолютный дух как таковой не может утвердить себя в своей свободе по отношению к фрактальному триединству форм своего бытия. Для того, чтобы решить задачу *бытия в качестве некоторого иного бытия*, необходимо прежде решить несоизмеримо более фундаментальную задачу *самополагания в качестве* бытия как такового. Абсолют *есть в качестве* абсолютного духа как такового, т. е. в качестве актуально бесконечного аффирмативного бытия, или бытия как такового. Это значит, что абсолют, сам по себе оставаясь выше бытия, свободно полагает бытие и себя как свободно присутствующего в нем, т. е. полагает себя в качестве присутствующего в бытии отрешенным от бытия образом. Абсолют *есть* именно в качестве Единого *сущего*, или, что то же самое, в качестве абсолютного духа. Это, однако, не значит ни того, что абсолют *с необходимостью есть*, ни того, что он с необходимостью есть абсолютный дух. Это значит другое: *если* абсолют есть, т. е. если он свободно полагает свое бытие, то он прежде всего полагает себя в качестве абсолютного духа. Но прежде

полагания своего бытия абсолют свободно полагает свое отрешенное от бытия единство. В таком случае абсолют *утверждает себя в качестве* отрешенного от бытия Единого. Это значит, что абсолют, сам по себе стоящий выше своего отрешенного от бытия единства, свободно полагает это единство и себя в нем в качестве его свободного Субъекта, т. е. абсолютного Единого. Таким образом, *бытие* в качестве *X* есть частный случай *свободного самополагания* в качестве *X*.

В-себе-бытие – у Шеллинга – рассматриваемая безотносительно к возможному инобытию первая форма бытия абсолютного духа, в лице которой он – по отношению к возможному инобытию – предстает как Могущий быть.

Возгонка – восхождение конечного к бесконечному. Для Гегеля средством возгонки конечного духа на уровень прорыва к духу абсолютному является спекулятивное мышление. У Экхарта восхождение к абсолюту совершается на пути духовной аскезы, конечным результатом которого оказывается прорыв в Бездну Божественности.

Возможность – пассивное можествование. Здесь указывается на *объект* можествования. Нечто *может* быть сотворено. Это значит: *возможно*, что абсолют сотворит нечто.

Воля – субъект воления. Потенция бытия. Тот, Кто может волить и тем самым быть. У позднего Шеллинга – первая, а также третья, синтетическая форма абсолютного духа, в лице которой он выступает как Могущий волить как таковой.

Воление – акт, которым воля реализует свою потенцию, тождественный акту бытия. Бытие как таковое. У позднего Шеллинга – вторая форма абсолютного духа, тождественная чистому бытию. Сила покоя, которой абсолютный дух может удерживать свою волю в ее потенциальности, воздерживаясь тем самым от полагания инобытийной метафизической позиции.

Генада – актуально бесконечный и вместе с тем *отличающийся* от другой генады предел фрактальности бытия, сам бытию не принадлежащий. На *различии* генад, однако, необходимым образом базируется фрактальность бытия, которое в противном случае оказалось бы абсолютно бесформенным. Это над- или добытийные фигуры «мышления»

о бытии. В качестве субъекта этого отрешенного от бытия «мышления» может утверждать себя не аристотелевский Ум как Единое *сущее*, а только *абсолютное* Единое. В этом смысле генадами являются прежде всего те фигуры мышления, которые, присутствуя в бытии отрешенным от бытия образом, фундируют метафизическую «неслиянность» нераздельных моментов фрактального триединства аффирмативного бытия абсолютного духа, в силу чего последние выступают как *гештальты*. Генада первой формы – это *по-своему уникальный* смыслообраз можествования, независимый от *сущего* можествования, определяющегося внутренним соотношением последнего с второй формой как чистым бытием, коим соотношением конституируется его собственное фрактальное наличное бытие; генада второй формы – это отрешенный от бытия смыслообраз чистого бытия, в силу которого это бытие также фиксируется как гештальт, т. е. как форма абсолютного духа в ее *отличии* от двух других; генада третьей формы – это внебытийственный смыслообраз духовного единства первых двух форм, который, присутствуя в бытии отрешенным от бытия образом, придает этому единству облик, неслиянный с первой и второй формами.

Генология – учение о едином (прежде всего у Платона и неоплатоников).

Гештальт – в контексте данной книги – самоидентичное метафизическое начало бытия, не подвластное потенциально бесконечному фрактальному дроблению. Отрешенное от бытия присутствие генады в бытии. Например, каждую из трех форм абсолютного духа, которая на основе *принципа различения*, трансцендентного бытию (*генада*), фиксируется в бытии *как самоидентичная метафизическая реальность, отличная от других форм и не подвластная фрактальности*, можно было бы обозначить как *Gestalt. Различение* трех форм абсолютного духа, т. е. их метафизическая идентификация как *лиц*, является необходимым условием возможности самого фрактального триединства бытия абсолютного духа и тем самым условием возможности бытия как такового. В этом смысле гештальт фиксирует момент *неслиянности* нераздельных Лиц Троицы.

Двуединство – понятие, альтернативное понятию триединства. Аргумент в пользу концепции двуединства: синтез первых двух форм абсолютного духа не может быть фиксирован «для себя» в качестве *третьей* формы. В этом смысле хотя в единстве, или синтезе, субъекта и объекта можно и в самом деле насчитать три момента: субъект, объект и их синтез, однако поскольку субъект и объект не существуют вне их синтеза, а вбираются в него, и поскольку синтез не существует сам по себе, а является синтезом субъекта и объекта, то это не триединство, а двуединство. Этой точке зрения противопоставляется аргумент в пользу концепции триединства, указывающий на то, что синтез все же имеет свое собственное «метафизическое лицо», подобно тому как музыкальный интервал, образуемый двумя нотами, имеет свое узнаваемое звучание независимо от высоты ноты, от которой он строится.

Для-себя-бытие – у Гегеля – актуально бесконечное наличное бытие. Аффирмативное бытие в окончательном смысле слова. Самосознание-бытие абсолютного духа, тождественное абсолютному духу как таковому. У Шеллинга – рассматриваемая безотносительно к возможному инобытию вторая форма абсолютного духа, в лице которой он выступает как для-себя-сущий дух. В качестве для-себя-сущего абсолютный дух существует для себя как в-себе-сущего духа, т. е. для себя в качестве первой формы своего бытия. Свою самость для-себя-бытие абсолютного духа имеет не в себе самом, а в первой форме, в лице которой абсолютный дух выступает по отношению к чистому бытию второй формы как субъект чистого бытия, или как Сущий. Кроме этого для-себя-бытием поздний Шеллинг называет бытие форм абсолютного духа, прошедших через теогонический процесс преодоления своего действительного инобытия и тем самым ставших действительными ипостасями, или Лицами, Троицы.

Единое – центральная категория метафизики Платона и неоплатонизма. Единое так называемой первой гипотезы платоновского диалога «Парменид» с большей или меньшей

последовательностью представлено у неоплатоников в качестве реальности, возвышающейся над бытием.

Единый – конкретизация категории «единое». Здесь в качестве Единого мыслится абсолют, или Бог, т. е. Тот, Кто един. Тем самым уже намечается дистанция субъекта единства по отношению к единству как таковому. Единый – это Тот, Кто един. Но Тот, Кто един, должен мыслиться в своей свободе по отношению к самому этому единству. Это прежде всего Тот, Кто может утвердить себя в качестве Единого, а может и воздержаться от этого деяния. В этом состоит свобода Единого по отношению к самому себе. Вопрос лишь в том, кому в конечном счете принадлежит эта свобода. Единым может сделать себя лишь Тот, Кто может метафизически перформативным образом молчать о своем единстве. Молчать о единстве может лишь Тот, Кто обладает силой молчать абсолютно отрешенным образом, т. е. без какой бы то ни было метафизической интенциональности, т. е. Молчащий как таковой. Единый – это Молчащий, свободно полагающий себя в качестве Единого.

Ипостась – у позднего Шеллинга – достигнутое через отрицание отрицания (пройденное и преодоленное действительное инобытие) внутрибожественное личностное для-себя-бытие форм абсолютного духа как онтологически трансипостасной реальности. В рамках онтологического измерения собственная ипостась абсолютного духа как такового, представляющего собой единство ипостасей Троицы, для умозрения остается невидимой. Она становится видна лишь с высоты, или на фоне, надбытийственного измерения метафизического универсума. В более общем смысле ипостась – это метафизический облик некоторого обсуждаемого *X*, к которому даже *за пределами бытия* все еще можно отнести катафатические высказывания, с помощью которых мы идентифицируем этот *X* как реальность, принадлежащую метафизическому универсуму. В этом смысле ипостасью обладают не только бытийственные реальности, например, формы триединого бытия абсолютного духа и абсолютный дух как таковой, но и отрешенное от бытия абсолютное Единое. Только сама по себе Самость не позво-

ляет идентифицировать себя *ни с чем*. Точнее говоря, Самость как Субъект актуально бесконечного можествования позволяет идентифицировать себя только с абсолютным *Ничто*. В этом смысле Самость носит принципиально трансипостасный характер. Она не только выше *бытия*, но выше любой, даже надбытийственной, *ипостаси*, или, что то же самое, она выше любой метафизической идентичности и тем самым трансцендентна метафизическому универсуму как таковому. Вместе с тем Самость как абсолютное Ничто образует тот метафизический фон, на котором только и может прорисоваться ипостасная ткань универсума, доступная духовному созерцанию, подобно тому как и сам универсум как таковой может быть виден только с «точки зрения» абсолютного Ничто, в принципе не занимающего никакой метафизической позиции.

Метафизика – искусство мысли об абсолюте. Основные измерения метафизики – это онтология, генология и размышление об абсолютном Ничто.

Метафизический аргумент в пользу небытия Бога – умозрительная демонстрация того, что Бог стоит выше даже своего собственного бытия и что подлинный Субъект актуально бесконечного можествования – это абсолютное Ничто.

Можествование – способность субъекта можествования совершить некий метафизический акт, свобода, сила сделать что-либо. Применительно к абсолюту – это прежде всего способность к свободному полаганию чего-либо, творческая сила. В конечном счете это способность абсолюта создать нечто из ничего, а точнее – из абсолютного Ничто, т. е. из самого себя.

Молчание – воздержание от метафизических перформативных высказываний.

Молчащий – Тот, Кто воздерживается от метафизических перформативных высказываний. Субъект молчания.

Напряжение, или **натяжение** (*die Spannung*) – отношение между формами абсолютного духа, имеющее место в инобытийной метафизической позиции, а также отношение между этой позицией и позицией финальной.

Небытие – трансцендентность по отношению к бытию.

Неиное – одно из наименований актуально бесконечного бытия у Николая Кузанского. Диалектика неиного и иного – это диалектика бесконечного и конечного бытия. Неиное *есть* неиное как по отношению к себе (неиное самого себя), так и по отношению к иному (неиное иного). Неиное *совпадает с самим собой* как в себе самом, так и в ином. Тем самым оно обладает своим *бытием* как в себе самом, так и в ином. Неиное как актуально бесконечное бытие не противоположно иному как конечному бытию, не ограничено им и потому является неиным конечного (неиное иного). Бытие неиного как его рефлексия в себя (неиное неиного) есть не что иное, как неиное. Бытие неиного есть его собственное бытие. Бытие иного как его рефлексия в себя есть непосредственное обращение иного в свою противоположность, в неиное. В аспекте инаковости иное есть иное по отношению ко всему, в том числе и по отношению к себе. Но иное иного есть неиное. В аспекте неинаковости иное есть *не что иное, как* иное, т. е. иное есть *неиное* самого себя как иного. Бытие иного (конечного) есть не его бытие, а бытие неиного (бесконечного). Здесь может показаться, что неиное есть сила, не допускающая по отношению к себе ничего трансцендентного. В контексте настоящей книги, однако, оказывается, что сила неиного лишь кажется абсолютной и всепоглощающей, а именно: она выглядит актуально бесконечной в рамках онтологического измерения. Это – сила актуально бесконечного бытия абсолютного духа. Это – сила сущего можествования, которое Кузанский называет сущей возможностью, или «возможностью-бытием». Но это не та сила, которой абсолют властвует над своим собственным бытием. Выход за пределы онтологии здесь может быть намечен вопросом о том, *можно ли отрешенное от бытия Единое назвать неиным по отношению к бытию*. На этот вопрос следует ответить отрицательно, хотя абсолютное Единое, разумеется, нельзя называть и иным по отношению к бытию. Абсолютное Единое в принципе неподвластно диалектике инаковости и неинаковости. В противном случае оно было бы такой метафизической реальностью, которая *не может не быть*. Его

отношение к актуально бесконечному бытию как неиному – в том случае, если оно полагает это бытие, – это отношение *свободной неинаковости*. Эта свобода означает, что абсолютное Единое возвышается над неиным не в силу неинаковости, но в силу своего отрешенного от бытия единства, а в конечном счете – в силу отрешенного от абсолютного единства присутствия в Едином абсолютного Ничто (макрометафизический прорыв третьей степени). Абсолютное Ничто, созидая отрешенное от бытия единство, облекаясь в него и полагая себя в качестве Единого как субъекта этого единства, может, далее, через это единство положить актуально бесконечное бытие и себя в качестве присутствующего в нем отрешенным от бытия образом. Ни отрешенное присутствие абсолютного Единого в актуально бесконечном бытии, ни тем более отрешенное присутствие абсолютного Ничто в отрешенном от бытия единстве нельзя назвать даже имманентной трансцендентностью, ибо последняя есть способ присутствия актуально бесконечного бытия в бытии конечном. Неиное в этом контексте демонстрирует себя как реальность, метафизически не самодостаточная. Тезис о том, что бытие неиного есть его собственное бытие, применим лишь в рамках онтологического измерения метафизического универсума. С более высокой точки зрения бытие неиного ему, неиному, не принадлежит. Это значит, что себе не принадлежит актуально бесконечное бытие, а тем самым – бытие как таковое. Уже само по себе, в своем, казалось бы, собственном бытии *неиное есть не что иное, как отрешенное от неиного присутствие в неином абсолютного Единого*. Иначе говоря, неиное – это даже не абсолютное Единое в себе самом, а абсолютное Единое, полагающее себя в качестве Единого сущего (макрометафизический прорыв второй степени). Именно из-за своей неизбывной неинаковости неиное как таковое не может быть силой, господствующей над бытием. Такой силой в конечном счете обладает лишь отрешенное от всего Ничто, которое может утвердить себя в качестве внебытийственного Единого, непосредственно возвышающегося над неиным и властвующего над ним. В этом смысле

ничто не может властвовать над всепоглощающей силой неиного, кроме абсолютного *Ничто*.

Необходимость – категория, указывающая на аспекты универсума, неизбежно вытекающие из того или иного метафизического контекста. Необходимо то, что проистекает не из свободы, а из природы, будь то природа физическая или логико-метафизическая. Например, У Гегеля абсолютная идея и природа являются необходимыми моментами жизни абсолютного духа, в снятом виде необходимо конституирующими его самосознание, а тем самым и его бытие. Гегелевский абсолютный дух не может не разделять себя на эти моменты, не может не снимать их в их единстве, не может не познавать себя и не может не быть. В контексте, подобном гегелевскому, попытка умозрительно доказать необходимость бытия Бога выглядит вполне естественной (*онтологический аргумент*). Она демонстрирует свою неадекватность сути дела лишь тогда, когда речь заходит о доказательстве необходимости бытия свободной причины всякого бытия. По Шеллингу, необходимая причина не может быть поистине последней, или, что, то же самое, абсолютно изначальной причиной. Сама необходимая последовательность причин в конечном счете является результатом свободной причины, и в этом особом смысле она может быть названа случайной.

Непостижимый – обозначение абсолюта, указывающее на его принципиальную недоступность не только для познания, ориентированного на конечное бытие, но и для познания, кажущегося бесконечным в рамках онтологического (гегелевский абсолютный дух) или надбытийственного измерения (генология). В контексте размышлений о надбытийственной реальности Непостижимый – это абсолютное Ничто, стоящее над любыми своими ипостасями, как онтологическими, где оно выступает, например, как абсолютный дух и формы его бытия, так и надбытийственными, в которых оно утверждает себя прежде всего как отрешенное от бытия Единое. В качестве абсолютного Ничто Непостижимый возвышается над любой своей метафизической само-

идентификацией и тем самым утверждает свою трансцендентность метафизическому универсуму как таковому.

Непредмыслимость (*die Unvordenklichkeit*) – качество метафизической позиции, перед которой уже ничего нельзя помыслить. Шеллинг называет непредмыслимым (*unvordenklich*) вечное и бесконечное бытие абсолютного духа в метафизической позиции, предшествующей полаганию инобытия. Кроме того, непредмыслимым он называет всегда уже свершившийся переход спинозовской субстанции в экзистенцию, так что состояние этой субстанции, якобы предшествующее этому переходу, является для Шеллинга метафизической фикцией, а потому таковой фикцией он считает и саму эту субстанцию как таковую. В контексте настоящей книги непредмыслимым нельзя считать ни бытие Бога как абсолютного духа, ибо мы можем мыслить предшествующее ему отрешенное от бытия единство, ни даже это единство, ибо мы можем мыслить предшествующее ему отрешенное от всего абсолютное Ничто.

Ничто – Тот, Кто трансцендентен по отношению к метафизическому универсуму как таковому. Субъект небытия, Тот, Кто обладает силой из самого себя сотворить все. Поздний Шеллинг пытается осмыслить акт творения мироздания как акт творения из *ничего*. Однако это «ничего» мы не можем считать абсолютным Ничто. Шеллинговское «ничего» – это собственное бытие абсолютного духа. В нашем контексте созидание из Ничто – это акт, которым абсолют прежде всего утверждает себя в своем безусловном метафизическом молчании, после чего он может свободно положить свое отрешенное от бытия единство, затем актуально бесконечное бытие и, наконец, мироздание.

Ничтойность – метафизический статус Субъекта абсолютного можествования, в силу которого он выступает как сила, отрешенная абсолютно от всего, даже от надбытийственного единства, и потому властвующая над всем. Такую отрешенность мы уже даже не можем называть небытием, ибо этот Субъект выступает как Ничто даже по отношению к небытию. Этот статус можно было бы обозначить также как *«не-чтойность»*, т. е. как то, в силу чего абсолют может

возвышаться над всякой *«чтойностью»*, или *ипостасью*, тем самым утверждая себя в своей отрешенности от метафизического универсума как такового.

Онтология – учение о бытии.

Онтологический аргумент в пользу бытия Бога – попытка априорно доказать то, что Бог существует, исходя из определенного понятия о нем. В соответствии с этим понятием Бог – это актуальная бесконечность. Именно в силу этого он якобы с необходимостью обладает бытием, ибо то, что лишено бытия, якобы не может считаться истинно бесконечным. Основной предпосылкой этого аргумента является, однако, допущение, что понятие об актуально бесконечной реальности генерируется мышлением с необходимостью. Эта необходимость, в свою очередь, объясняется следующим соображением, по существу сводящемся к космологическому аргументу, который уже не является чисто априорным. Его суть в следующем. Ничто конечное не может существовать само по себе. Если хоть что-нибудь есть, то есть и бытие актуально бесконечное. В акте моего самосознания во всяком случае существую *я* как конечный дух. Но конечный дух не может существовать сам по себе. Он существует только силой духа абсолютного, которому на самом деле принадлежит и бытие конечного духа. Поэтому абсолютный дух существует, причем поистине существует только он. Без космологического аргумента онтологический аргумент, таким образом, повисает в воздухе: если бы не было абсолютно ничего, то не было бы необходимости и некому было бы допускать бытие актуально бесконечной реальности. Принципиальная ущербность онтологического аргумента может сохранять видимость доказательности лишь в рамках онтологического измерения. Так ли уж абсурдна мысль о такой метафизической позиции, где *абсолютно ничего нет*? Ведь именно к этой мысли ведет, например, стремление позднего Шеллинга осмыслить интуицию не актуально бесконечного *бытия*, а актуально бесконечного *можествования*. На этом пути умозрению приходится отказаться от отождествления Бога и бытия. Как Тот, Кто свободен как быть, так и не быть, Бог стоит выше бытия как тако-

вого. Здесь абсурдной была бы сама попытка *априорно* доказать, что Могущий быть существует необходимым образом. Она была бы равносильна попытке доказать, что необходимым образом существует отрешенное от бытия абсолютное Единое. Между тем даже Единое сущее не существует необходимым образом, ибо оно существует лишь в том случае, если его решит создать абсолютное Единое. При этом *отрешенность* абсолютного Единого как Могущего быть от бытия – это условие возможности *свободного* полагания бытия. На собственном метафизическом уровне абсолютного Единого и в самом деле *нет ничего*. О его единстве уже нельзя сказать, что оно *есть*, ибо это не сущее единство, а единство, отрешенное от бытия. Это единство не есть, а *единствует*. Это – акт само-единения, предшествующий акту бытия. Акту свободного полагания отрешенного от бытия единства предшествует, в свою очередь, акт абсолютного метафизического молчания, в котором абсолют полагает себя в качестве абсолютного Ничто, обладающего силой создать как отрешенное от бытия единство, так и единство сущее. Тем самым последовательное раскрытие интуиции об актуально бесконечном можествовании в конечном счете приводит умозрение к выводу о том, что Субъектом этого можествования может быть только трансцендентное по отношению к метафизическому универсуму абсолютное Ничто. Это движение мысли можно было бы назвать *метафизическим аргументом в пользу небытия Бога*.

Отрешенность – свободная трансцендентность. Логико-метафизическая самодостаточность, позволяющая субъекту отрешенности свободно относиться к объекту отрешенности. Условие возможности любого акта свободного полагания. Например, условием возможности сотворения мира является отрешенность абсолюта от самой этой возможности, коренящаяся в самодостаточности его актуально бесконечного бытия. Условием возможности созидания бытия Бога является отрешенность абсолюта даже от самой возможности свободного полагания этого бытия, коренящаяся в самодостаточности абсолюта как внебытийственного Единого. Условием возможности созидания абсолютного

единства является, наконец, отрешенность абсолютной Самости от метафизического универсума как такового, в силу чего она предстает перед умозрением в качестве абсолютного Ничто. *Абсолютная отрешенность, или отрешенность без присутствия – это условие возможности отрешенного присутствия, или свободной имманентности абсолюта чему-либо.* Например, абсолют не просто может утверждать себя в своей свободной от присутствия отрешенности от сверхбытийственного единства и тем самым от метафизического универсума как такового, но и действительно делает это. Это – условие возможности такого присутствия абсолюта в сотворяемом им сверхбытийственном единстве, в котором он все равно остается отрешенным от единства и которым он при этом только «впервые» и созидает само это единство как таковое (*творящее отрешенное присутствие*). Тем самым «бесприсутственная» отрешенность абсолюта от сверхбытийственного единства оказывается условием возможности созидания самого этого единства как такового. Далее, абсолют, уже утвердивший себя в качестве Единого, не просто *может не быть*, но и – на своем уровне – действительно утверждает себя в своей абсолютной отрешенности от бытия. Отрешенность Единого без его присутствия в бытии – это условие возможности отрешенного от бытия и при этом творящего это бытие присутствия абсолюта как сверхбытийственного Единого в бытии, а тем самым – условие возможности созидания бытия как такового.

Отрицание *отрицания* – фундаментальная диалектическая фигура бытия и онтологического мышления. У Гегеля отрицание отрицания конституирует для-себя-бытие, или самосоотнесенную негативность, которая на вершине его системы выступает как аффирмативное бытие абсолютного духа, необходимыми моментами которого являются подвергнутые снятию инобытийные моменты, а именно абсолютная идея «Логики Начала» и природа. Фигура отрицания отрицания присутствует в осмыслении интуиции актуальной бесконечности как таковой: истинное бесконечное мыслится как не противостоящее конечному, ибо в противном случае оно было бы ограничено конечным и тем самым само оказа-

лось конечным. Актуально бесконечное бытие представляет собой отрицание отрицания, ибо оно в снятом виде содержит в себе конечное бытие, понимаемое как отрицание. У Шеллинга в силу отрицания отрицания формы абсолютного духа, каждая из которых в теогоническом процессе проходит через свое инобытие и его снятие, оказываются в финальной метафизической позиции действительными Ликами Троицы. В позиции до сотворения мира описанное Шеллингом триединство абсолютного духа также может рассматриваться как результат отрицания отрицания, ибо само синтетическое единство форм его бытия является изначальной «снятостью» их метафизической односторонности. На диалектике отрицания отрицания основан стереотип триадического мышления «тезис – антитезис – синтез». Эта схема в ее различных модификациях в конечном счете является господствующей также и в апофатическом мышлении об абсолюте, ибо может показаться, что она позволяет достичь вершины, на которой преодолевается отрицательность апофатических суждений. Она лежит в основе диалектических медитаций Николая Кузанского об абсолюте как «неином». В контексте метафизики за пределами онтологии оказывается, однако, что диалектика отрицания отрицания может иметь силу лишь в пределах онтологического измерения. Это значит, что в размышлениях об отрешенном от бытия Едином и о Субъекте актуально бесконечного можествования фигуры мышления, основывающиеся на принципе отрицания отрицания, в принципе недопустимы.

Перформативное *высказывание* – глагольное высказывание в форме первого лица единственного числа настоящего времени активного залога индикатива, произнесение которого равносильно выполнению обозначаемого глаголом действия, например: *Объявляю собрание открытым*. В нашем контексте метафизическое перформативное высказывание – это произнесение абсолютом своего созидающего *Слова* – о единстве, бытии и мироздании: *Я – Единый*, *Я есмь Сущий*, *Да будет мир*. Поскольку же Слово вне акта его произнесения, хотя бы внутреннего,

немыслимо, можно считать, что перформативное высказывание тождественно Слову.

Позиция *метафизическая* – положение того, с чем отожествляет себя абсолют, в иерархической структуре универсума или по отношению к нему как таковому. Высшая метафизическая позиция в случае полагания низшей не устраняется, а остается на своем уровне, отрешенном от низшего уровня. *Абсолютная* метафизическая позиция – это позиция абсолюта как абсолютной Самости, отрешенной от универсума и в качестве абсолютного Ничто утверждающей свое господство над универсумом в случае его свободного полагания. *Первая* метафизическая позиция – это позиция абсолютного Единого, отрешенного от бытия и господствующего над ним в случае его созидания. *Вторую* метафизическую позицию занимает тождественное абсолютному духу Единое Сущее, отрешенное от мирского бытия и господствующее над ним в случае его сотворения. *Третья* метафизическая позиция – полагаемая абсолютным духом инобытийная позиция, которая является непосредственным источником теогонического процесса. *Четвертая* метафизическая позиция – позиция, которую занимает для-себя-сущий результат теогонического процесса, в котором формы абсолютного духа, преодолевшие свое инобытие, возвращаются в свою метафизическую обитель. В концепции позднего Шеллинга отсчет метафизических позиций другой. Высшей метафизической позицией, которую он называет первой, для него является позиция, названная в настоящей книге второй, т. е. позиция аффирмативного бытия абсолютного духа. В случае полагания инобытийной позиции, которая у Шеллинга выступает в качестве второй, первая позиция как таковая уходит в «метафизическое» прошлое, уступая место финальной метафизической позиции, которая у него оказывается третьей. Поскольку акт творения инобытия для Шеллинга является актом вечным, то вечной остается и инобытийная метафизическая позиция. Тем самым вырисовывается ситуация, где за исходную точку отсчета можно принять саму инобытийную позицию, в которую из третьей метафизической позиции как в свою обитель

возвращаются формы абсолютного духа и которая в силу этого возвращения оказывается четвертой позицией, или, что то же самое, инобытийной третьей позицией, где локализуется зеркальное по отношению к бытийной третьей позиции инобытийное триединство форм абсолютного духа. Поскольку в метафизическое прошлое уходит не только первая, но и вторая метафизическая позиция, то «вечными» у Шеллинга фактически оказываются сосуществующие в перевернуто зеркальном соотношении третья и четвертая позиции. При этом метафизическое место теогонического процесса лежит между этими позициями.

Прорыв – фундаментальный смыслообраз экхартовской мистико-символической метафизики. Результат *мистической смерти*. Смысловая полифония этого образа не только выражает взаимопроникновение различных измерений иерархически упорядоченного метафизического универсума, но и указывает на его абсолютно трансцендентного Творца. Прорыв имеет место как на микроуровне (самопревосхождение конечного духа), так и на макроуровне (соотношение собственных моментов абсолюта). При этом во всех случаях прорыв макроуровня является условием возможности прорыва микроуровня. Результат прорыва – это не переход из одного измерения в другое, а отрешенное присутствие метафизически более сильного измерения в измерении более слабом. Прорыв *первой степени* реализуется в рамках *онтологического измерения*. На микроуровне он представляет собой результат метафизической *возгонки* конечного духа и слияния его с духом абсолютным, в силу чего достигается *отрешенное присутствие* абсолютного духа в духе конечном (абсолютный дух микроуровня). На макроуровне в рамках онтологического измерения имеет место фрактальная диалектика соотношения имманентных форм аффирмативного бытия абсолютного духа с абсолютным духом как таковым, в силу которой каждая из форм абсолютного духа, фиксируемая в своем для-себя-бытии, оказывается прорывом абсолютного духа как такового, «целиком» присутствующего в ней. Прорыв *второй степени* реализуется в *сквозьбытийственном измерении*. На микроуровне он состоит в том, что конечный дух вместе с абсолютным духом отрешается от бытия как

такового и сливается с уже присутствующим в этом бытии внебытийственным Единым, тем самым внутри своего бытия оказываясь выше Бога как Сущего. На макроуровне – это отрешенное от бытия присутствие абсолютного Единого в актуально бесконечном и вечном бытии, коим присутствием парадоксальным образом это бытие как таковое «впервые» созидается и удерживается в составе метафизического универсума. Прорыв *третьей степени* – это выход за пределы абсолютного единства в *Бездну Божественности*. На микроуровне это значит, что божья «искра» в душе духовного аскета, исчезая в этой Бездне, оказывается выше не только Бога как Сущего, но и Бога как отрешенного от бытия Единого. На макроуровне здесь прорывается метафизический универсум как таковой, в силу чего сам этот универсум оказывается не чем иным, как отрешенным от всего присутствием абсолютного Ничто в актуально бесконечной тотальности его перформативных высказываний, которыми Ничто созидает как абсолютное единство, так и бытие.

Самополагание *в качестве* (чего-либо или кого-либо) – *das Setzen seiner selbst* **als** *X* – свободное полагание Субъектом самого себя в своем «предикате», или «объекте», при котором Субъект, сам по себе стоящий выше «предиката», созидает его и утверждает себя как присутствующего в нем отрешенным от него образом. Например, абсолют полагает себя в качестве отрешенного от бытия Единого. Это означает, что абсолют, сам по себе стоящий выше отрешенного от бытия единства, созидает это единство и утверждает себя как присутствующего в нем отрешенным от этого единства образом. Утвердив же себя в качестве отрешенного от бытия Единого, абсолют, далее, полагает себя в качестве Единого сущего, тем самым отрешенным от бытия образом присутствуя в созданном им актуально бесконечном бытии. При этом *Самость* Единого сущего принадлежит не ему как таковому, а ближайшим образом Единому, отрешенному от бытия, а в конечном счете она принадлежит лишь Тому, Кто стоит над абсолютным единством и тем самым над всем метафизическим универсумом вообще, т. е. самой же абсолютной Самости, свободно полагающей себя в качестве абсолютного Ничто.

Самость – безусловное творческое начало, по отношению к метафизическому *универсуму* выступающее как трансцендентное ему абсолютное *Ничто*. Самость не просто едина и единственна, но она – выше даже сверхбытийственного единства. Это значит, что даже отрешенное от бытия Единое первой гипотезы платоновского «Парменида» – это не оно само: самость этого Единого принадлежит не ему, а абсолютному Ничто, которое, во-первых, утверждает само себя над этим единством и тем самым над метафизическим универсумом как таковым, а во-вторых, отрешенным от единства образом присутствует в этом единстве и тем самым созидает его. Точно так же и бытие – это не оно само, ибо самость бытия непосредственно принадлежит не ему, а отрешенному от бытия Единому, полагающему себя в качестве Единого сущего и тем самым созидающему бытие как таковое.

Сверхсущее – то, что пребывает над бытием. Промежуточное и в конечном счете некорректное понятие, ибо в нем то, что должно мыслиться как возвышающееся над бытием, опять-таки в себе самом оказывается обремененным бытием. Сверхсущее как таковое не может возвыситься над бытием как таковым. Поэтому оно не может быть и подлинным субъектом бытия, т. е. *сущим* в подлинном смысле, ибо таковой субъект прежде всего должен обладать *силой небытия*. Поистине сущим *может быть* лишь Тот, Кто прежде всего *может не быть* (Шеллинг). Сверхсущее же не быть не может.

Свобода – условие возможности совершения творческих актов.

Свободное полагание – творческий акт созидания некоторой метафизической реальности, в котором не утрачивается свобода Творца. То же самое, что *созидание*, частным случаем которого является *творение*. Условием возможности свободного полагания является (1) отрешенность Творца от предмета творения и вместе с тем (2) его способность присутствовать в творении, (3) не утрачивая этой отрешенности.

Слово – метафизическое перформативное высказывание, совершаемое абсолютом. Высказывая Слово *Я есмь Сущий*, абсолют свободно полагает свое бытие и себя в нем в качестве Сущего. Высказывая Слово *Я – Единый*, абсолют

свободно полагает свое единство и себя в нем в качестве отрешенного от бытия Единого. При этом Слово о бытии может звучать лишь на фоне Слова о единстве, а Слово о единстве – лишь на фоне абсолютного молчания. Последнее создается тем, что воздерживаясь от высказывания каких бы то ни было Слов, абсолют полагает себя в качестве Молчащего, совпадающего с Бездной Божественности. «Парение» в этой Бездне – абсолютное условие возможности звучания Слова.

Случайность – в обычном философском смысле – категория, указывающая на внешние, несущественные, не обусловленные *необходимой* детерминацией метафизические реальности, не вытекающие из природы того или иного метафизического контекста. Характеристика всего того, что не укладывается в необходимую причинно-следственную связь. Шеллинг, однако, понимал под случайностью прежде всего *обусловленность* ***свободной*** *причиной*, то, в силу чего нечто предстает как результат свободного полагания. Случайно то, что проистекает не из природы, а из свободы. При этом причина, не являющаяся ничьим следствием, кроме самой себя, еще не обязательно должна считаться причиной свободной. Спинозовская субстанция, например, это не свободная, а необходимая причина своего собственного бытия, в силу чего ее бытие опять-таки является не случайным, а необходимым, – в том случае, правда, если таковая субстанция и в самом деле существует. В рамках онтологии не является случайным и бытие гегелевского абсолютного духа, ибо абсолютный дух актом своего самосознания неизбежно генерирует свое собственное бытие. При этом, однако, сам абсолютный дух можно мыслить как реальность случайную, а именно как результат свободного полагания, субъектом которого является отрешенное от бытия Единое. То, что является необходимым в определенном контексте, в контексте более широком может оказаться случайным. В этом смысле, по Шеллингу, мировой процесс, с одной стороны, с необходимостью порождается инобытийной метафизической позицией, но, с другой стороны, сама эта позиция является результатом свободного полагания и тем самым слу-

чайной. Случайность мира с этой точки зрения оказывается метафизически более первичной, чем его необходимость. В контексте настоящей книги случаен не только мир как результат творения, но также Бытие Бога и отрешенное от бытия божественное единство, если понимать их как результат свободного творческого акта.

Смерть (мистическая) – отрешение от фундаментальных моментов, конституирующих идентичность метафизического субъекта. Условие возможности *прорыва* к абсолюту. Степени мистической смерти соответствуют степеням прорыва: *[1]* отрешение от конечного бытия, *[2]* отрешение от актуально бесконечного бытия и *[3]* отрешение от надбытийственного единства.

Совершенный (= *безусловно* абсолютный) **дух** – абсолют, свободный от своего бытия абсолютным духом. В образе совершенного духа абсолют предстает перед умозрением тогда, когда оно отводит свой взор от триединства бытия абсолютного духа, переводит его на абсолютное Ничто, но пока что видит лишь след от созерцания этого бытия, заслоняющий метафизическую бездну, в которой обитает Субъект актуально бесконечного можествования.

Созидание – творение в самом общем виде. Творческий акт, которым абсолют полагает не только мироздание, но и свое собственное вечное бытие, а также и прежде этого – свое отрешенное от бытия единство и тем самым – метафизический универсум как таковой. Созиданием можно также назвать и свободное полагание абсолютом самого себя в качестве Субъекта актуально бесконечного можествования, отрешенного от метафизического универсума и от самого себя.

Субстанция (лат. *substantia*) – то, что лежит в основе. В окончательном смысле – первооснова. Спиноза рассматривал субстанцию как реальность, которая обосновывает сама себя, являясь причиной самой себя (*causa sui*). Субстанция – *необходимая* причина своего собственного *бытия*. На понятии о Боге, которое по сути не выходит за пределы понятия субстанции, базируется онтологический аргумент в пользу бытия Бога. В соответствии с понятием субстанции Бог низводится до

уровня того, кто *не может не быть*, т. е. того, кто не властен над своим собственным бытием. Поздний Шеллинг считал спинозовскую субстанцию метафизической фикцией. С его точки зрения – это такая воля, которая не имеет в себе самой никакой опоры, которая позволяла бы ей удерживаться от действительного воления и неизбежно вытекающего из него перехода в экзистенцию. Это, по Шеллингу, беспомощная и слепая реальность, «непредмыслимым» образом утратившая свое можествование, перешедшая во внешнее бытие и потому не властная над ним. В отличие от спинозовской субстанции шеллинговский абсолютный дух может, опираясь на триединство форм своего бытия, удерживаться от полагания инобытийной метафизической позиции, а также, в случае такого полагания, вернуть свои формы в их изначальное единство. В силу этого, по Шеллингу, отношение абсолютного духа к возможному инобытию является свободным. При этом свобода абсолютного духа по отношению с своему собственному изначальному аффирмативному бытию остается у Шеллинга лишь голой декларацией, так что в этом смысле отличие абсолютного духа от субстанции Спинозы оказывается непринципиальным.

Субъект *можествования* – *тот, кто* может, могущий. По отношению к бытию субъект можествования – этот тот, кто может быть (у Шеллинга: *der Seinkönnende*), или Могущий быть. Могущий быть представляет собой исходный пункт «Философии откровения» Шеллинга. По отношению к отрешенному от бытия единству субъект можествования – это Тот, Кто может свободно утвердить себя в качестве Единого. По отношению к метафизическому молчанию субъект можествования – это Тот, Кто может молчать, или свободно утвердить себя в качестве Молчащего.

Сущее – субъект бытия.

Сущность *триединства* – рассматриваемое само по себе единство трех форм абсолютного духа в том виде, в каком оно предстает в онтологическом измерении. Будучи сущим единством, сущность триединства имеет фрактальную структуру, обнаруживая в себе в качестве моментов те самые три формы, единством которых она является. Центр

круга абсолютной рефлексии в себя, конституирующей аффирмативное бытие, который сам в себе снова оказывается кругом (*Алеф*). Как бытийный гештальт этот центр может быть фиксирован только силой генады единства, отрешенным от бытия образом присутствующей в нем. Эта генада представляет собой луч единства, который исходит от абсолютного Единого в сверхбытийственном измерении, «затем» в бытии образует центр круга аффирмативного бытия и, наконец, в метафизической позиции, предшествующей полаганию инобытия, конституирует для-себя-бытие третьей формы абсолютного духа, в силу чего она как синтез первых двух форм только и может быть фиксирована в лице третьей формы и аффирмативное бытие может быть представлено не как двуединство, а как триединство. Сама по себе сущность триединства, таким образом, существовать не может.

Творение – созидание мироздания.

Теогонический процесс – у позднего Шеллинга – процесс возвращения форм абсолютного духа из инобытия, в результате которого они в финальной метафизической позиции достигают для-себя-бытия и выступают как действительные ипостаси Троицы.

Теогония *вечная* – у позднего Шеллинга – диалектика соотношения абсолютного духа как такового с тремя имманентными формами его вечного бытия до полагания инобытийной метафизической позиции. В более широком контексте – свободное полагание абсолютом самого себя в своей отрешенности от метафизического универсума и, далее, в своем отрешенном от бытия единстве и отрешенном от инобытия вечном бытии.

Трансцендентность – метафизическая локализация за пределами чего-либо. Абсолютное Единое трансцендентно по отношению к бытию таким образом, что оно при этом не ограничено им, ибо оно утверждает себя в измерении более высокого порядка, где никакого бытия нет даже в том случае, если абсолют – в измерении более низкого порядка – полагает бытие как таковое. Трансцендентность субъекта актуально бесконечного можествования по отношению к метафизическому универсуму состоит в том, что он утверждает себя

в качестве абсолютного Ничто, для которого безразлично, созидает оно универсум или нет. В абсолютной метафизической позиции, занимаемой абсолютным Ничто, метафизического универсума нет в принципе, независимо от его действительного полагания.

Триединство – в философии позднего Шеллинга – единство трех форм абсолютного духа. Первая форма, в лице которой абсолютный дух предстает как Могущий быть («в-себе-сущий дух»), является, по Шеллингу, порождающей потенцией Бога-Отца; вторая форма, в лице которой абсолютный дух предстает как чисто Сущий («для-себя-сущий дух»), соответствует Богу-Сыну; в лице третьей формы, соответствующей Св. Духу («у-себя-сущий дух»), абсолютный дух предстает как фиксированное для себя единство первых двух форм. При этом Бог-Отец, или абсолютная Личность, существует не как первая форма, а лишь в самом триединстве как таковом. Триединство – это качество Бога как Сущего. Формы абсолютного духа – это формы его аффирмативного *бытия*. Однако Шеллинг формулирует задачу осмыслить абсолютный дух как силу, свободную по отношению к своим формам. Эта задача остается у него нерешенной. Для ее решения необходимо постичь абсолют его в его трансцендентности по отношению к триединству, а значит, по отношению к божественному бытию как таковому. Абсолют в качестве отрешенного от бытия Единого – по ту сторону триединства, по отношению к которому Единый выступает в качестве Ничто. При этом так называемая «сущность» триединства – это не что иное, как отрешенное от бытия присутствие абсолютного Ничто в триединстве Сущего Бога. Именно сила абсолютного Ничто обеспечивает как единство форм абсолютного духа, так и – посредством генад – их неслиянность как Лиц Троицы (гештальты триединства).

Триединство *«зеркальное»* – соотношение между «зеркальными» формами абсолютного духа, имеющее место в инобытийной метафизической позиции. В инобытийной позиции первая форма абсолютного духа (чистое можествование) обращается в чистое бытие; вторая форма (чистое

бытие) обращается в чистое можествование, синтез первых двух форм в лице третьей формы – в зеркальный синтез, а единство трех форм – в зеркальное триединство. В силу этого бытийная позиция (ей соответствует первая, а в конечном счете – третья, финальная метафизическая позиция) и позиция инобытийная (ей соответствует вторая, а в конечном счете – четвертая, инобытийно финальная метафизическая позиция) находятся в перевернуто зеркальном соотношении между собой.

Универсум – актуально бесконечная тотальность метафизических фактов, охватывающая как онтологическое, так и сверхбытийственное измерение. Объект господства Субъекта актуально бесконечного можествования.

У-себя-бытие – у Шеллинга – рассматриваемая безотносительно к возможному инобытию третья форма бытия абсолютного духа, в которой он предстает как синтетическое единство первых двух форм – в-себе-бытия и для-себя-бытия и тем самым – по отношению к возможному инобытию – как Могущий быть как таковой.

Усмотрение (*das Erblicken*, *das Ersehen* – понятие, введенное поздним Шеллингом в «Философии откровения») – творческий акт, которым абсолют особым актом сознания созидает для себя саму возможность сотворить что-либо. Абсолютный дух усматривает, по Шеллингу, в триединой структуре своего вечного бытия возможность сотворения иного бытия, в силу чего парадоксальным образом как раз только впервые и возникает сама эта возможность. Шеллинг вводит это понятие для осмысления и оправдания тезиса о сотворении бытия из ничего. Этот тезис, по Шеллингу, предполагает, что сотворению бытия не предшествует даже возможность этого бытия. Сама эта идея, при всей ограниченности ее реализации у Шеллинга, рассуждающего лишь о свободе абсолютного духа в сотворении мироздания, обладает эвристической ценностью. Она наводит на мысль о том, что в конечном счете и само актуально бесконечное активное можествование должно быть осмыслено как результат свободного полагания. Описанный Шеллингом акт творческого усмотрения абсолютным духом возможности

творения иного бытия предполагает собственное бытие абсолютного духа, из которого он посредством обращения в зеркальную противоположность форм этого бытия, может создать метафизическую позицию, являющуюся непосредственным источником мирового процесса. Такое «усмотрение» не может считаться абсолютно изначальным актом творения из ничего. Таковым может быть лишь акт, в качестве субъекта которого выступает абсолют не как Сущий и даже не как отрешенный от бытия Единый, а только как Ничто. В конечном счете акт творения из «ничего» – это акт творения из Ничто. В этом смысле абсолютно изначальным актом творения из ничего следовало бы считать акт самосозидания Всемогущим самого себя в качестве Субъекта всемогущества, т. е. в качестве абсолютного Ничто. За этим актом мог бы следовать акт созидания абсолютным Ничто в себе самом возможности свободного полагания метафизического универсума как такового, включающего в себя Единого, отрешенного от бытия, и, на более низком уровне, Единого сущего.

Факт – данность, вопрос о происхождении которой остается открытым. *Метафизический* факт – это данность как результат свободного полагания. Если допустить, что субъект свободного полагания обладает актуально бесконечной силой, то придется сделать вывод о том, что *все без исключения* – метафизический факт. Именно поэтому субъект свободного полагания выступает перед умозрением в качестве абсолютного Ничто.

Фрактальность – универсальное свойство бытия, состоящее в том, что каждый его момент в себе самом представляет собой бытие как целое. Фрактальную структуру имеет триединство абсолютного духа, что свидетельствует о том, что абсолютный дух есть реальность, не выходящая за пределы онтологического измерения.

Чтойность – логико-метафизическая самоидентичность, или *ипостась*, в силу которой предмет рассуждения оказывается так или иначе вовлеченным в состав универсума.

Zusammenfassung

Andrej Kritschewskij. **Die Macht des Nichtseins: Eine Metaphysik außerhalb der Ontologie**
[eine individuelle Monographie]

Welche Rolle können in der Philosophie die Kategorien des Nichtseins und des Nichts spielen? Meinen wir dabei dasselbe, wenn wir „Nichtsein" und „Nichts" sagen? Kann eine Metaphysik, also eine Lehre von dem Absoluten, jenseits der Ontologie, d.h. jenseits jeder Seinslehre aufgebaut werden bzw. die Grenzen der Ontologie als solcher überschreiten? Auf welche philosophische Tradition könnte sich diese paradoxe Geisteseinstellung stützen? In welchem Sinn hätte die Ontologie, die doch alles, was gedacht werden darf, umfassen zu sollen scheint, überhaupt Grenzen? Sind das ontologische Universum und das metaphysische dasselbe? Was bedeutet es, jenseits des Seins zu bestehen? Und jenseits des alles zu Denkende umgreifen sollenden metaphysischen Universums? Worin besteht der Unterschied zwischen der Hegelschen und der Schellingschen Konzeptionen des absoluten Geistes als des höchsten Inbegriffs des Absoluten im Hinblick auf den metaphysischen Status des Seins und des Nichts? Wie verhalten sich bei dem Absoluten das Sein, das Nichtsein und die Freiheit zueinander? Welchen Sinn außer dem atheistischen kann die These vom Nichtsein Gottes ergeben? Warum muss nach Schelling der sogenannte ontologische Beweis vom Dasein Gottes unumgänglich danebengreifen? In welcher Hinsicht erweisen sich der Gottesbeweis und der Beweis vom Dasein Gottes als gar nicht gleichbedeutend? In welchem Kontext dürften die an Gott gewendeten Worte von Rilke: *Alle, welche dich suchen, versuchen dich* so verstanden werden: *Alle, die dich im Sein suchen, verfehlen dich*? Diese und manche anderen damit verbundenen Fragen werden in dem vorliegenden Buch thematisiert.

Zu dieser Fragestellung führt uns schon die Analyse von Schellings Auffassung des absoluten Könnens. Wie bei Hegel wird auch bei Schelling aus der Intuition der aktuellen Unendlichkeit ausgegangen. Der Unterschied – oder eigentlich eine metaphysische Kluft – zwischen ihnen besteht aber darin, dass Hegel das Absolute als aktuell unendliches *Sein* verstanden wissen will, während der späte Schelling es als aktuell unendliches *Können* zu begreifen sucht. Daraus ergibt sich die Frage, wie dieses Können an und für sich beschaffen sei, wenn es als absolut unbegrenzt begriffen werden soll. Wie verhält es sich zum Sein? Schellings Antwort lautet: eigentlich verhält sich der absolute Geist zum Sein nicht als der Seiende, sondern als der Seinkönnende. Im Geiste von Schelling dürften wir wohl sagen: der wahrhaft Seiende ist der absolute Geist nur insofern, als er über das Sein hinaus für sich bestehen kann. Noch mehr: das *freie* Verhältnis des absoluten Geistes zum Sein besteht eben darin, dass er auch imstande ist, sich des Seins zu enthalten, also das Sein nicht zu setzen. Meine These ist hier, dass dieses „Verhältnis" auch dann besteht, wenn es sich nicht um ein „Anderssein" des Absoluten handelt, sondern um das Sein als solches und eben damit um das eigene Sein Gottes. Um frei zu sein, „muss" sich der absolute Geist seines eigenen Seins zu enthalten vermögen. Als vollzogen gedacht ist dieses Vermögen das Sichbewahren des absoluten Geistes im absoluten Nichtsein, so dass er hier als absolutes Nichts besteht. Nur als der, der auch es vermag, nicht zu sein, kann sich der absolute Geist auch als den Seinkönnenden in endgültigem Sinne behaupten. Nur wenn der absolute Geist auch ohne sein Sein bestehen kann, vermag er auch dieses Sein frei zu setzen. Wenn also das eigene Sein des Absoluten als Resultat einer freien Setzung gedacht werden soll, so ist in diesem Zusammenhang dieses Sein als solches nichts anderes als ein ontologischer Hinweis auf das absolute Nichtsein. Das Subjekt des Nichtseins

ist aber das absolute Nichts. Wenn Gott ist, d.h. wenn Gott sich sein Sein wirklich frei gibt, so weist also das Sein Gottes über sich hinaus, und zwar auf das absolute Nichts. Nur aus dieser außerontologischen Dimension heraus kann der absolute Geist die aktuell unendliche Totalität des Seins beherrschen.

In diesem Zusammenhang ist bei Schelling die Freiheit des absoluten Geistes seinen drei Gestalten gegenüber nicht so zu verstehen, als wäre er die All-Einheit dieser Gestalten als solche, noch als wäre er als das „Wesen" der Dreieinigkeit wiederum eine „vierte" Seinsgestalt. Keine Seinsgestalt kann nämlich eine nötige metaphysische Distanz ergeben, die die Freiheit des absoluten Geistes seinem Sein gegenüber gewährleisten könnte. Als All-Einheit, d.h. als mit seinem dreieinigen Sein als solchem identisch, steckt aber der absolute Geist wiederum ganz und gar innerhalb der ontologischen Dimension, so dass von seiner Freiheit zu seinem Sein auch in diesem Fall keine Rede sein kann. Das Selbst der Dreieinigkeit, also das des dreieinigen absoluten Seins selbst, kann deshalb beim späten Schelling nur außerhalb der ontologischen Dimension liegen.

Innerhalb des hegelschen Systems sieht die Sache so aus, als wäre das Nichts nur ein Moment einer Negation der Negation, die das sogenannte affirmative Sein ausmacht, dessen endgültige Spitze der absolute Geist ist. Der absolute Geist ist bei Hegel nichts anderes als die endgültige „Wahrheit" der Einheit des Seins und des Nichts, wobei diese Einheit gleich am Anfang seines Systems ausgesprochen ist. Das Nichts scheint hier ganz im affirmativen Sein verschlungen zu bleiben. In dieser, wenn ich mich dieses Ausdrucks bedienen darf, Froschperspektive ist natürlich die absolute Transzendenz des Nichts, die allerdings mit Hilfe der hegelschen Dialektik der positiven Vernunft nicht zu begreifen ist, völlig ausgeblendet. In der Konzeption von Schelling ist der absolute Geist als das Selbst des

affirmativen Seins diesem einerseits immanent, aber andererseits, um mit Schelling zu reden, schwebt er in seiner „transzendenten, überschwenglichen Freiheit“ über dem ganzen dreieinigen Sein, was uns schon den geistigen Ausblick ins Jenseits der ontologischen Dimension eröffnet. Man könnte uns einwenden, dass dieses Jenseits nicht denkbar sei, weil darin ja nichts sein kann. Unsere Antwort wäre aber: natürlich kann in diesem Jenseits nichts *sein*, denn hier hört die ontologische Dimension als solche auf. Aber ebendeshalb dürfen – und in einem bestimmten Zusammenhang müssen – wir annehmen, dass gerade außerhalb dieser Dimension das eigentlich Freie zwar nicht *ist*, sondern doch *sich* in seiner Freiheit allem gegenüber *behauptet*. Das „wäre“ ein affirmatives oder, genauer gesagt, ein absolutes Nichts, das wir natürlich überhaupt nicht mehr auf dem Wege der Negation der Negation begreifen können. Ist es aber nicht so, dass in dieser Dimension *nichts* bestehen kann? Ja, natürlich ist es so, aber gerade in dem *affirmativen* Sinn, dass nur dieses Nichts in dieser Dimension eigentlich bestehen *kann*. Nur dieses Nichts vermag sich als Quelle der absoluten Freiheit zu behaupten, worüber nach Schelling „nichts Höheres gedacht werden kann“.

Im Grunde genommen geht die beschriebene Gedankeneinstellung auf die Intuition des absoluten Einen zurück, die von den Neuplatonikern aufgrund des Platonischen *Parmenides* entwickelt worden war. Wie wir wissen, wird schon bei Platon selbst in der sogenannten ersten Hypothese über das Eine ausdrücklich darauf hingewiesen, dass es *auf keine Weise ist*. Ohne das absolute Eine ist aber doch das seiende Eine, d.h. das Eine der zweiten Hypothese nicht denkbar. In diesem Zusammenhang ist dem *Kommentar zum platonischen Parmenides* von Proklos die Einsicht zu entnehmen, dass wenn das seiende Eine ist, so deutet gerade diese metaphysische Tatsache auf das absolute Eine hin, das als solches auf gar keine Weise ist. Sein tut das ab-

solute Eine überhaupt nicht, sondern es behauptet, einigt, setzt sich über dem Sein als solchem. Diese Weise zu bestehen ist aber kein Übersein, denn das Übersein ist doch auch eine Weise zu sein. Ein Sein über dem Sein ist wiederum ein Sein. Das Übereinander von Gestalten des Überseins können wir bis ins Unendliche steigern, aber auf diesem Wege können wir das absolute Eine nie erreichen, hiermit nähern wir uns ihm ja überhaupt nicht, und zwar gerade deshalb, weil dieses jenseits der ontologischen Dimension als solcher liegt. Das eigene Element des absoluten Einen heißt das absolute *Nichtsein*. Dabei ist es doch klar, dass obwohl dieses Wort der Sache angemessener zu sein scheint als *Sein*, es doch noch nicht als endgültig treffend anerkannt werden darf. Denn das Nichtsein bedeutet doch ein Verhältnis zum Sein, so dass es zwar negativ, aber doch in logisch-metaphysischer Hinsicht auf das Sein gerichtet ist. Das absolute Eine vermag aber doch *ohne jeden Bezug sowohl auf das Sein als auch auf dessen Möglichkeit selbst* zu bestehen. Es braucht eigentlich auch sein eigenes Sein nicht. Gerade diese Selbstgenügsamkeit ergibt auch beim späten Schelling eine nicht wegzudenkende metaphysische Bedingung der Freiheit des Absoluten seinem Sein gegenüber. Meine These dürfte hier darin bestehen, dass beim späten Schelling der schlechthin absolute Geist, in seiner unbedingten Freiheit gedacht, dem absoluten und eben insofern *auf gar keine Weise seienden* Einen entspricht, während der absolute Geist in der Dreieinigkeit seines affirmativen Seins die Ähnlichkeit dem *seienden* Einen zeigt.

Der schlechthin absolute Geist als solcher schwebt frei über der Dreieinigkeit selbst. Die Dreieinigkeit des absoluten Geistes ist nämlich auf die ontologische Dimension der Metaphysik beschränkt. Das ist eigentlich nichts anderes als die Dreieinigkeit des affirmativen Seins des absoluten Geistes. Als solche legt sie aber ihre fraktale Beschaffenheit an den Tag, so dass sich jede Form des absoluten Geistes in

sich wiederum als die „ganze“ Dreieinigkeit darstellt. Wenn aber diese fraktale Beschaffenheit des Seins verabsolutiert würde, so würde das die Zerstörung des Seins selbst bedeuten, weil die Formen des absoluten Geistes nur dann als eigentliche Gestalten der Dreieinigkeit bestehen können, wenn der eigene Antlitz einer jeden von ihnen sich nicht ins „schlechte“ Unendliche verliert. Als in der aktuellen und jenseits des affirmativen Seins liegenden Unendlichkeit wurzelnde Grenzwerte wären die Gestalten des absoluten Geistes im Sinne von sich im absoluten Nichtsein des Einen gründenden und innerhalb des Nichtseins von ihm auf das Sein hin ausgehenden neuplatonischen Henaden zu verstehen. Nur dann könnten sie als Mächte begriffen werden, die die metaphysische *Unverschmelzbarkeit* der unzertrennlichen Momente der fraktalen Dreieinigkeit gewährleisten. Das wären *die Henade des Könnens*, die als eine von dessen eigenem Sein losgelöste Einheit die Gestalt der Absolutheit des Könnens darstellt, *die Henade des Seins*, die als eine von jeder Potenzialität freie Einheit die Gestalt des absolut reinen Seins ausmacht, und *die Henade des Geistes*, die dessen Einheit nicht als Einheit der fraktal ins Unendliche entschwindenden „Dreieinigkeiten“, sondern gerade als unverschmelzbare Einheit der ersten zwei Henaden realisiert und zugleich auf die absolute für sich bestehende Einheit hinweist, aus der alle drei Henaden kommen. Denn nur von dieser Einheit kann die einende Kraft ausgehen, die nicht die seinsdialektisch ineinander liegenden, sondern doch endlich wirklich für sich bestehenden Gestalten des Könnens und Seins zusammenhält und aus ihnen das geistige Gewebe des affirmativen Seins wirkt. Da diese Gestalten als solche, wie bemerkt, ganz im Nichtsein liegen, so stellt sich heraus, dass das affirmative Sein und hiermit das Sein als solches aus dem Nichtsein nicht nur hervorgeht, sondern *innerlich, in sich selbst vom absoluten Nichts aus dem Nichtsein gewirkt wird*. Das eigene Element des Bestehens des

Seins liegt eben im Nichtsein, denn aus dem Nichtsein besteht des Seins eigener metaphysische Stoff.

Über das in Hypothesis 1 des platonischen *Parmenides* besprochene Eine wäre aber in unserem Zusammenhang Folgendes zu sagen. Der eigentliche Ansatz der ersten Hypothesis sollte nicht *„wenn das Eine ist…“* heißen, sondern etwa *„wenn das Eine als Eines bestehen soll…“*. Das Wort *ist* wäre nämlich irreführend, weil *erstens* im Unterschied zu der Hypothesis 2 hier anfänglich nicht um *das Sein* des Einen die Rede ist, sondern um *die Einheit* des Einen. Nur am Ende der Darstellung stellt sich aber *zweitens* heraus, dass die Einheit des Einen als metaphysisch stärker als das Sein gedacht werden soll. Wenn das Eine als Eines bestehen soll, so muss es als über das Sein hinausgehoben gedacht werden. Wenn wir das Eine als solches zu betrachten versuchen, so streift es vor unserem inneren Auge das Sein als solches von sich ab. Es sollte aber hier noch eine Steigerung unternommen werden. Wenn nämlich das Eine besteht, so ist es bekanntlich nach Platon und Proklos *„auch in der Weise nicht, Eines zu sein“*. In unserem Zusammenhang sollte es Folgendes bedeuten. Das absolute Eine selbst müssen wir auch als freigesetztes, d.h. als Ergebnis einer freien Tat begreifen. Auf dem Suchwege nach dem Subjekt dieser Tat kommen wir zu dem Ergebnis, dass das Eine selbst eben in seiner absoluten Einheit vom absoluten Nichts sozusagen *nach oben gestohlen* wird, weil nur das absolute Nichts die Macht haben kann, auch das Eine in seiner dem Sein grundsätzlich enthobenen Einheit zu setzen oder aber nicht zu setzen, wobei die letztere Möglichkeit auch als ursprünglich realisiert gedacht werden muss. Das absolute Nichts kann nämlich das Eine in seiner Einheit setzen. Dieses Können wurzelt aber gerade darin, dass es sich auch dessen zu enthalten vermag, das Eine zu setzen. Dieses Vermögen liegt höher als dieses Können und ist die Bedingung der Möglichkeit desselben. Die metaphysische

Position, wo sich das absolute Nichts in seiner schweigenden Macht behauptet und sich auch der allerursprünglichsten Äußerung enthält, das absolute Eine zu setzten, ist ursprünglicher als die, wo es sich zu dieser Äußerung entschließt. Nur in diesem Fall kann selbst die Einheit des Einen als in der Freiheit wurzelnd begriffen werden, wobei aber nicht das Eine als solches, sondern nur das absolute Nichts die Macht haben kann, sich als Subjekt dieser Freiheit zu behaupten. Die Allmacht des Absoluten liegt aber nicht in der Einheit, sondern im absoluten Selbst, das sich als Nichts wiederum frei zu behaupten vermag.

Bei *Meister Eckhart* versuche ich in diesem Zusammenhang in erster Linie Folgendes zu zeigen. K. Flasch schreibt: „<…> war Gott nicht in die Philosophie gekommen, damit das Denken haltmache bei Gott als dem letzten Grund? Eckhart will den Grund dieses Grundes wissen.“[196] Womit macht aber das Denken bei Eckhart wirklich halt? Was soll hier der Ausdruck *der Grund des Grundes* bedeuten? Nach meiner Auffassung kann er nur in folgendem Zusammenhang aufschlußreich sein. Ganz *unmittelbar* soll es hier um *den Grund des göttlichen Seins* handeln. Dieses Sein dürfte schon an und für sich als Grund des *ontologischen* Universums betrachtet werden, aber doch mit einem ganz „kleinen“ Vorbehalt: dieses Sein kann als solches nicht Grund *seiner selbst* sein. Die Unhaltbarkeit von Versuchen, das Gegenteil zu beweisen, wird eigentlich nicht schlecht von dem Standpunkt des späten Schelling ersichtlich. Deshalb muss das Denken des Absoluten weitere Schritte machen. *Der Grund des göttlichen Seins kann als solcher schon keinen weiteren bzw. höheren Grund haben.* Dürften wir aber deshalb sagen, dass das als dieser Grund fungieren könnende Eine der ersten Hypothese des platonischen *Parmenides* keinen Grund seines eigenen Bestehens habe, dass es diesen

[196] *Flasch K.* Meister Eckhart: Philosoph des Christentums. München, 2010. S. 254.

Grund einfach nicht gebe oder dass eigentlich *nichts* diesen Grund ausmachen könne? Dieses *Nichts* hätte hier aber seinen eigenen ganz ungewöhnlichen Sinn. Um diesen Sinn zu begreifen, muss das Denken eine besondere Anstrengung vollziehen. Es könnte nämlich auf den ersten Blick scheinen, dass wenn die dem Sein entrückte *Einheit* des Absoluten nicht als sich auf einen noch gründlicheren metaphysischen Grund stützend gedacht werden darf, so wäre gerade *sie*, diese Einheit, als dieser unbegründete Grund zu betrachten, der bei Eckhart als *Abgrund der Gottheit* angesprochen wird. Es ist aber dem nicht so. Der Sinn dieses *Nichts* liegt mit unermesslichem Abstand tiefer. Er besteht nämlich darin, dass gerade der Abgrund als solcher, der paradoxerweise nicht nur das Sein, sondern auch die vom Sein abgeschiedene Einheit überragt, in sich selbst die Macht hat, womit er das Eine der ersten Hypothese selbst frei setzen und bestehen lassen kann und die in dieser Hinsicht als *Grund* bezeichnet werden dürfte, und zwar als Grund der dem Sein entrückten absoluten Einheit selbst, die als solche ihrerseits den Grund des göttlichen Seins ausmacht.

In Eckharts Denkgestalt des geistigen *Durchbruches* zum Absoluten sind eigentlich drei Steigerungsstufen auf dem Wege der geistigen Askese gemeint. Auf der *ersten* Stufe wird das endliche Geistesdasein durchbrochen und die Einigung mit dem absoluten Geist, d.h. mit Gott als Seiendem erreicht. Das wäre die Mikrogestalt des ontologischen Durchbruches *[1a]*. Im absoluten Geist als solchem ist aber seine Dreieinigkeit so beschaffen, dass jede seine Gestalt an und für sich wieder den ganzen Geist darstellt. Diese fraktale Beschaffenheit der Gestalten des absoluten Geistes zeigt, dass sie in sich selbst nichts anderes als ein, um mit Schelling zu reden, unvordenklicherweise vollzogene Resultat ihres Durchbruches zum absoluten Geist als solchem darstellen. Das wäre die Makrogestalt des Durchbruches auf der ersten Stufe *[1b]*. *Auf der zweiten Stufe* wird aber das

Sein Gottes als solches durchbrochen, welcher Durchbruch sich wiederum auf dem Mikro- *[2a]* und Makroniveau *[2b]* vollzieht. Das wäre ein Durchbruch zum sogenannten Wesen der Dreieinigkeit, wo sich dieses Wesen schon eigentlich nicht als Wesen, sondern als die vom Sein abgeschiedene Einheit erweist, die ohne aufzuhören, dem Sein entrückt zu bestehen, sich in ihrer vom Sein abgeschiedenen Anwesenheit in dem Sein als Grund des dreieinigen Seins des absoluten Geistes behauptet. Hier wird die ontologische Dimension als solche durchbrochen. *Die dritte Stufe* besteht aber darin, dass auch die vom absoluten Sein Gottes abgeschiedene Einheit, also Gott nicht nur als Seiender, also nicht nur als absoluter Geist, sondern auch als über seinem eigenen Sein Ruhender, als absoluter Einer durchbrochen wird. Hier wird also die letzte kataphatisch festzuhaltende Gestalt des Absoluten transzendiert: da hört sozusagen auch die dem Sein transzendente Einheit selbst auf. Erst dadurch kann aber auch diese Einheit, *wenn* sie gesetzt ist, nicht bloß als eine blinde metaphysische Tatsache, sondern als Resultat einer freien Setzung begriffen werden. Auf dieser Stufe hört hiermit aber *alles* auf. Hier wird das ganze metaphysische Universum, wozu nicht nur das Sein des Absoluten, sondern auch dessen dem Sein entrückte Einheit gehört, die aktuell unendliche Totalität des *zu Denkenden* und oder des doch noch irgendwie *geistig zu ahnenden* Unbegreiflichen grundsätzlich überstiegen. Dieser Abgrund der Gottheit als absolutes Nichts angesprochen, das sich als metaphysisch *stärker* behauptet als Alles oder die Allheit überhaupt, erweist sich bei Meister Eckhart als der eigentliche und endgültige Zweck der geistesasketischer Steigerung *[3a]*. Was wäre aber mit dem noch zu denkenden Durchbruch der Makrobeschaffenheit *[3b]*? Dazu Folgendes.

Der Mensch kann natürlich leben, ohne den Steigerungsweg der geistigen Askese auch nur zu betreten. Was aber die Gestalten des absoluten Geistes betrifft, so ist

kaum zu denken, dass sie sozusagen die Wahl hätten, im absoluten Geist *oder* an und für sich zu bestehen, denn deren eigenes Fürsichsein selbst ist nichts anderes als die ganze Gegenwart des absoluten Geistes unter der jeweiligen bestimmten Gestalt. Der Durchbruch der Gestalten der Dreieinigkeit zum absoluten Geist als ihrem an und für sich seienden Wesen und bzw. seine ganze Anwesenheit in jeder von ihnen *[1b]* ist ihre ursprünglichst eigene Daseinsweise. Das gleiche aber und zugleich doch bis ins Unheimlichste hinein Andere sollten wir von dem absoluten Geist als solchem sagen, und zwar im Hinblick auf dessen Durchbruch zum vom Sein abgeschiedenen Einen. Der absolute Geist ist in sich selbst eigentlich nicht er selbst, sein Selbst gehört nicht ihm als solchem, sondern er ist in seinem absoluten Sein nichts anderes als der ohne das Sein bestehende Eine, der aber das Sein und sich im Sein und hiermit sich in der Form des absoluten Geistes setzt. Der absolute Geist ist nur eine Weise zu bestehen, die der absolute Eine anzunehmen vermag, unter dessen freiem Willen es vollkommen steht, zu sein oder nicht zu sein, wobei der Eine auch dann seine vom Sein abgeschiedene Einheit nicht verliert, wenn er sich zum Sein entschließt und dadurch die ontologische Dimension schafft. Der ewige absolute Geist, d.h. Gott als Seiender, ist immer schon sein vollzogener Durchbruch zum absoluten Einen und bzw. der vollzogene Einbruch des absoluten Einen ins Sein, wodurch ja überhaupt das *ewige* Sein Gottes und hiermit das Sein selbst paradoxerweise erst *entsteht [2b]*. Der absolute Eine selbst kann aber wiederum nur insofern bestehen, als sich der Abgrund der Gottheit dazu entschließt, sich als Einen zu setzen. Der ohne das Sein zu bestehen vermögende Eine konstituiert sich in seinem eigenen Bestehen nur als ein Durchbruch der dritten Stufe, wo nämlich der Abgrund selbst, der an und für sich nicht nur ohne das Sein, sondern auch ohne die dem Sein entrückte Einheit und also ohne das ganze

metaphysische Universum zu bestehen vermag, sich innerhalb der Einheit des absoluten Einen (doch ohne zu sein und paradoxerweise ohne aufzuhören, sich auch von dieser dem Sein entrückten Einheit als wiederum abgeschieden zu behalten) seine abwesende Gegenwart behauptet *[3b]*.

Der Weg der geistigen Askese ist also bei Eckhart der Weg eines *dreifachen* mystischen Todes: er geht *nichtswärts* durch das endliche Sein zum Sein Gottes, durch dieses zum vom Sein abgeschiedenen Einen und endlich auch durch dieses hindurch zum Abgrund der Gottheit.

In diesem Zusammenhang wurde im vorliegenden Buch auch versucht, darzustellen, wie ein Anhänger der beschriebenen geistigen Tradition den Text der Bibel ergänzen sollte. Hierbei habe ich vorgeschlagen, einen aufschlussreichen Ansatz des späten Schelling weiter zu entwickeln, der den Namen *Jehovah*, in der *Philosophie der Offenbarung* als eine Selbstbenennung des Absoluten betrachtet, dahingehend auszulegen versucht, dass es hier eigentlich nicht nur um das Wort Gottes über sein Sein gehe, sondern in erster Linie um seine Freiheit seinem Sein gegenüber. In seinem Wort *„Ich werde sein, der ich sein werde"* (2. Mose 3:14) spricht Gott nach Schelling eigentlich nicht bloß aus, dass er sich in einer beliebigen Seinsgestalt zu setzten vermöge oder gar das Sein als solches darstelle, und sogar nicht bloß, dass er als der Seiende selbst auszufassen sei, sondern dass er als *Herr seines eigenen Seins und gerade hiermit als Herr alles Seins bestehe*, was letzten Endes zu bedeuten hat, dass Gott sich in dieser Selbstbenennung als *den über alles Erhabenen* behauptet. Und dieses Wort wird von Gott in erster Linie nicht an den Menschen (Mose) gerichtet, sondern an sich selbst vor aller Ewigkeit. Die weitere Gedankenentwicklung sollte nach meiner Meinung in folgender Richtung verlaufen. Die Äußerung *„Ich werde sein, der ich sein werde"* versteht man nun gewöhnlich dahingehend, dass Gott sich hier als den Seienden behauptet. Sich als den Seienden zu setzen vermag aber eigentlich nur der, der sich in seiner Freiheit seinem Sein ge-

genüber behalten kann. Deshalb begreift dieses Wort auch die Kunde davon ein, dass Gott, bevor er dazu kommt, sein Sein zu setzen, jenseits seines Seins besteht und dieses dem Sein entrückte Bestehen auch dann behält, wenn er sich auch wirklich in seinem Sein behauptet. Erst das dem eigenen Sein entrückte und paradoxerweise auch durch das Sein nicht aufzuhebende Bestehen Gottes im Nichtsein kann das Element des Bestehens seines Seins ergeben. Metaphysisch gesehen liegt das vom Sein abgeschiedene Bestehen vor dem Sein. In dieser Hinsicht erscheint das eigene Sein Gottes dem Absoluten gegenüber als „zukünftig", weshalb auch gesprochen wird *„Ich werde sein"*, und nicht sogleich *„Ich bin der Seiende"*, wodurch es *wirklich* das Sein als solches und sich im Sein setzt. Was soll das bedeuten?

Eine These, die im vorliegenden Buch in dieser Hinsicht aufgestellt worden ist, besteht darin, dass dieses Wort Gottes als eine Art *performative Äußerung* zu verstehen ist, d.h. als eine Äußerung, die eine darin beschriebene Handlung zugleich vollzieht. Gott sprach: *„Es werde Licht! Und es ward Licht"* (1. Mose 1:3). Als performative Äußerung hätte das eigentlich zu bedeuten: *„Hiermit schaffe Ich Licht"*. Wenn wir aber unter dem *Licht* das Licht des Seins verstünden, so würde das bedeuten: *„Es werde Sein"* (= *„Hiermit schaffe Ich das Sein"*). Durch diese Äußerung schafft Gott sein eigenes Sein und sich als dessen Quelle. Sie erweist sich also als mit der Äußerung *„Ich bin der Seiende"* identisch. Durch die Äußerung *„Ich bin der Seiende"* erschafft Gott sein eigenes ewiges Sein. Hinter dieser Äußerung soll aber die Äußerung *„Ich behaupte mich als den dem Sein entrückten Einen"* stehen, und nur im Lichte dieser Einheitsäußerung kann diejenige über das Sein ausgesprochen werden. Hinter der Äußerung über die Einheit steht aber keine Äußerung mehr, aber es steht dahinter doch ein performativer Akt des Urschweigens, wo sich das Absolute jenseits des metaphysischen Universums in seinem absoluten Nichtsein und hiermit in seiner Freiheit gegen alles behauptet.

Aus dem in diesem Buch hergestellten Zusammenhang ergibt sich auch, dass der Bereich der möglichen philosophischen Aussagen über das Absolute, oder doch eigentlich über den absoluten Herrscher, nicht auf die ontologische Dimension des metaphysischen Universums beschränkt werden darf. Gerade *eine Metaphysik außer der Grenzen der Ontologie* ist es, die die geistige Betrachtung des Absoluten auf die Stufe erhebt, wo die Intuition der Freiheit und des aktuell unendlichen Könnens ihre differenzierte philosophische Verarbeitung erfahren kann. Die *Ontologie* als Seinslehre ist nur als ein untergeordneter, angewandter Teil der *Henologie* als Lehre vom Einen möglich. Ontologie ist nichts anderes als Lehre vom seienden Einen. Aber nur als Einer als solcher kann sich der Absolute auch als den wahren Seienden behaupten. Der wahre Seiende ist eigentlich nicht er als solcher, sondern eben der sich das Sein erschaffende und sich im Sein behauptende Eine. Die Henologie in ihrem eigentlichen Sinn steht höher als die Ontologie als solche, denn sie versucht, den Absoluten als den Einen zu begreifen, der in sich selbst als von allem Sein abgeschieden besteht. Der Eine hat aber wiederum nicht in sich selber sein Selbst, da sich als Einen zu erschaffen nur der performativ Schweigende selbst vermag, der an und für sich sogar dieser Einheit transzendent bleibt und sich hiermit als Nichts behauptet, und zwar nicht nur dem Sein gegenüber, sondern auch gegen die dem Sein entrückte Einheit und deshalb auch gegen das metaphysische Universum als solches. In diesem Sinn ist die Henologie selbst nur innerhalb der Lehre vom absoluten Nichts möglich. Dabei habe ich versucht zu zeigen, dass sich diese Bewusstseinseinstellung auf eine wenn auch nicht auf ihrer ganzen Verlaufslinie klar ausgesprochene, aber doch mächtige geistige Tradition stützt, die mindestens von Platon und dem Neuplatonismus durch die deutsche philosophische Mystik hindurch bis zum späten Schelling reicht.

Цитированная или упомянутая литература

1. *Beierwaltes W.* Denken des Einen: Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte. Frankfurt a. Main: Klostermann, 1985.
2. *Beierwaltes W.* Identität und Differenz. Frankfurt, 1980.
3. Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts / Herausgegeben von Franz Pfeiffer. Zweiter Band: Meister Eckhart. Göttingen, 1906.
4. Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de causis / bearbeitet von Otto Bardenhewer. Freiburg im Breisgau: Herder'sche Verlagshandlung, 1882.
5. *G…l [Göschel] Carl Friedrich.* Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnisse zur christlichen Glaubenserkenntnis. Ein Beitrag zum Verständnis der Philosophie unserer Zeit. Berlin, 1829.
6. [*Eckhart*] Meister Eckharts mystische Schriften: In unsere Sprache übertragen von Gustav Landauer. Berlin: Karl Schnabel, 1903.
7. *Eckhart, Meister.* Der Morgenstern / Ausgewählt, übersetzt und eingeleitet von Hans Giesecke. B., 1964.
8. *Eckehart, Meister.* Schriften / Aus dem Mittelhochdeutschen übertragen und eingeleitet von H. Büttner (Volksausgabe in I Band). Jena, 1993.
9. *Eckhart, Meister.* Die deutschen Werke: In 5 Bd. / Herausgegeben von Josef Quint. Stuttgart, 1936–1997.
10. *Flasch K.* Meister Eckhart: Philosoph des Christentums. München, 2010.
11. *Flasch K.* Wenn Gott nicht gerecht wäre. Philosoph des Christentums: Meister Eckharts Werke und Predigten // Das 14. Jahrhundert – Abschied vom Mittelalter. München, 2000.
12. *Hegel G. W. F.* Werke. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1979.
13. *Krüger, Malte Dominik.* Göttliche Freiheit: Die Trinitätslehre in Schellings Spätphilosophie. Tübingen, 2008.

14. *[Plotin]* Die Enneaden des Plotin / Übersetzt von *H. F. Müller*. Berlin, 1878.
15. *[Plotin]* Les Ennéades de Plotin / Par *M.-N. Bouillet*. Paris, 1861.
16. *Proklos Diadochos*. Kommentar zum platonischen Parmenides / Übersetzt, mit einer Einleitung und Anmerkungen versehen von Hans Günter Zekl. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann, 2010.
17. *Rilke R. M.* Werke in sechs Bänden. Frankfurt am Main, 1984.
18. *Schelling F. W. J.* Sämmtliche Werke. Stuttgart und Augsburg, 1856–1861.
19. *Schelling F. W. J.* Urfassung der Philosophie der Offenbarung. Teilbd. 1, 2. Hamburg, 1992.
20. *Splett J.* Die Trinitätslehre G. W. F. Hegels. Freiburg – München, 1984.
21. *Августин Аврелий*. О Троице. Краснодар: «Глагол», 2004.
22. *Апресян Ю. Д.* Избранные труды. Том II: Интегральное описание языка и системная лексикография. Москва: «Языки русской культуры», 1995.
23. *Асмус В. Ф.* Античная философия. М.: «Высшая школа», 1976.
24. *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики: В 3 т. М.: «Мысль», 1970–1972.
25. *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук: В 3 т. М.: «Мысль», 1974–1977.
26. *Доброхотов А. Л.* Категория бытия в классической западноевропейской философии. М., 1986.
27. *Доброхотов А. Л.* К публикации перевода «Книги о причинах» // Историко-философский ежегодник. 1990. Москва: «Наука», 1991. С. 188–189.
28. Книга о причинах (Книга Аристотеля об истолковании чистого блага) / Перевод *М. Ю. Скворцова* // Историко-философский ежегодник. 1990. Москва: «Наука», 1991.
29. *Кричевский А. В.* Абсолютный дух сквозь лики триединства: Сравнительный анализ философско-теологических концепций Гегеля и позднего Шеллинга. Москва: ИФ РАН, 2011. В электронном виде полный текст книги доступен на сайте Института философии РАН по адресу: http://iph.ras.ru/uplfile/root/biblio/2011/krichevskiy.pdf или http://iph.ras.ru/krichevskiy.htm (личная страница автора).

30. *Кричевский А. В.* Образ абсолюта в философии Гегеля и позднего Шеллинга. Москва: ИФ РАН, 2009. В электронном виде полный текст книги доступен на сайте Института философии РАН по адресу: http://iph.ras.ru/uplfile/root/biblio/2009/Krichevskiy.pdf или http://iph.ras.ru/krichevskiy.htm (личная страница автора).
31. *Месяц С. В.* Начала метафизики Прокла (Введение к переводу некоторых теорем «Начал теологии») // *Прокл.* Начала теологии. Перевод теорем 1–33 / пер. с древнегреч. Месяц С. В. // АРХЭ. Труды культурологического семинара. Вып. 5, М.: РГГУ, 2009, стр. 203–234.
32. *Николай Кузанский.* Соч.: В 2 т. Москва, 1979–1980.
33. *Пикунова А.* Оптика жуткого «Unheimlich – опыт» в новеллах Эдгара По // Опыт и чувственное в культуре современности: Филос.-антропол. аспекты. М.: ИФ РАН, 2004. С. 133, примечание [6]; публикация на сайте ИФ РАН: http://iph.ras.ru/elib/Opyt_chuv_6.html.
34. *Платон.* Соч.: В 3 т. Москва, 1968–1972.
35. *Плотин.* Шестая эннеада. Трактаты VI–IX / Перевод с древнегреческого и послесловие *Т. Г. Сидаша.* СПб., 2005. С. 217–292.
36. *Прокл.* Комментарий к «Пармениду» Платона / пер. с древнегреч. Д. Ю. Лукомского. СПб.: «Міръ», 2006.
37. *Прокл.* Первоосновы теологии. М.: «Прогресс», 1993.
38. *Реутин М. Ю.* Мистическое богословие Майстера Экхарта: Традиция платоновского «Парменида» в эпоху позднего средневековья. Москва, 2011.
39. *Франк С. Л.* Сочинения. Москва: «Правда», 1990.
40. *Франк С. Л.* О невозможности философии (письмо к другу) // Вестник русского христианского движения. Париж – Нью-Йорк – Москва, 1977. № 121.
41. *Хорьков М. Л.* Майстер Экхарт: Введение в философию великого рейнского мистика. Москва: «Наука», 2003.
42. *Чанышев А. Н.* Трактат о небытии // Философия и общество. 2005. № 1. С. 5–15.
43. *Шеллинг Ф. В. Й.* Философия откровения. Т. 1. СПб.: «Наука», 2000.
44. *Экхарт, Майстер.* Трактаты. Проповеди / Изд. подгот. М. Ю. Реутин. Москва: «Наука», 2010.

СОДЕРЖАНИЕ

Научное издание

Андрей Владимирович Кричевский

**Сила небытия:
метафизика за пределами онтологии**

Монография

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

В авторской редакции

Компьютерный набор автора

Ответственный редактор *А. Иванова*
Корректор *С. Мартынович*
Верстальщик *Т. Качанова*

Сдано в набор 03.01.2016
Подписано к печати 02.01.2016
Формат 60х90/16
Печ. л. 36, 94
Тираж 1000
Заказ 16-01-03

Издательство «Директ-Медиа»
117342, Москва, ул. Обручева, 34/63, стр. 1
Тел/факс + 7 (495) 334-72-11
E-mail: manager@directmedia.ru
www.biblioclub.ru
www.directmedia.ru